
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00018530 6

SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES

L'ABHIDHARMAKOŚA DE VASUBANDHU

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

PREMIER ET DEUXIÈME CHAPITRES

PARIS, PAUL GEUTHNER

LOUVAIN, J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR

1923

A M. E. SENART

Président de la Société Asiatique

Cette traduction du Kośa comportera au moins quatre volumes.

Le premier contient les chapitres I et II.

Dans le second, je reprendrai le chapitre III que j'ai étudié dans ma Cosmologie bouddhique (Bruxelles-Londres, 1919, imprimée 1913-1914) ; je donnerai donc ce volume après ceux contenant les chapitres IV et V, dont la traduction fut brûlée à Louvain, et les chapitres VI-VIII avec le traité sur le Pudgala qui est un supplément au Kośa et que M. Th. Stcherbatsky a traduit (Petrograd, 1921).

L'ouvrage sera complété par un volume d'Introduction qui contiendra des notes sur la littérature d'Abhidharma, un exposé systématique des doctrines du Kośa (théories Sarvāstivādin-Vaibhāṣika et Sautrāntika), le texte revisé des kārikās, divers extraits, des appendices et les index.

L'Avant-Propos de la Cosmologie bouddhique, malgré bien des insuffisances et quelques méprises, fournit les données essentielles de l'histoire de l'Abhidharma et du Kośa.

J'ai utilisé 1. la Vyākhyā, dont le premier chapitre a été publié par S. Lévi et Stcherbatsky (Bibl. Buddhica) ; 2. la version tibétaine du Bhāṣya (pour le chapitre I, l'édition de Stcherbatsky, ibid. ; pour le chapitre II, le Tandjour du Musée Guimet) ; 3. la version de Paramārtha (Tokyo) ; 4. la version de Hiuan-tsang, dans l'édition en trente fascicules de Kiokuga Saeki, Kioto 1888, présent de mon ami H. Ui qui m'initia au chinois d'Abhidharma. Le commentaire de Kiokuga est riche en extraits de l'Āgama, des Traités, de la Vibhāṣā, des commentaires chinois du Kośa : j'ai tiré parti de plusieurs de ces citations. Pour quelques-unes (Prakaraṇa, Dhātukāya, Abhidharmahṛdaya, etc.), j'ai été à même de donner la référence à l'édition de

Tokyo ; elles sont mentionnées dans les notes avec le folio et la ligne ; pour le plus grand nombre (Āgamas, Vibhāṣā, etc.), j'ai simplement reproduit les références de Kiokuga (cahier et folio) à une édition qui doit être l'édition Obaku. J'apporterai sur ce point les précisions nécessaires.

La Fondation Universitaire est généreusement intervenue dans les frais d'impression du présent volume, et on peut espérer qu'elle me continuera sa bienveillance.

ABHIDHARMAKOŚA

CHAPITRE PREMIER

Les Dhātus

1. Il a, d'une manière absolue, détruit toute obscurité ; il a retiré le monde de la boue de la transmigration : je lui rends hommage, à ce maître de vérité, avant de publier le traité nommé Abhidharmakośa [1].

Désirant composer un traité, dans le but de faire connaître la grandeur de son maître, l'auteur entreprend de lui rendre hommage et expose d'abord ses qualités.

« Il a détruit toute obscurité », c'est-à-dire : par lui ou pour lui est détruite l'obscurité à l'égard de toute chose, à l'égard de tout connaissable *(jñeya)*.

« obscurité », c'est-à-dire ignorance, car l'ignorance empêche de voir les choses comme elles sont.

« d'une manière absolue », c'est-à-dire : de telle sorte qu'elle ne puisse plus renaître.

Par là, le Bouddha Bhagavat [2] [1 b] est suffisamment désigné, car

1. *yaḥ sarvathā sarvahatāndhakāraḥ*
saṃsārapaṅkāj jagad ujjahāra |
tasmai namaskṛtya yathārthaśāstre
śāstraṃ pravakṣyāmy abhidharmakośam ||

2. Les auteurs de la Vinayavibhāṣā disent : (1) il y a un Bouddha qui n'est pas Bhagavat, à savoir le Pratyekabuddha, parce qu'il est *svayambhū*, c'est-à-dire parce qu'il a obtenu la Bodhi par lui-même, parce qu'il n'a pas rempli la tâche de *dānapāramitā*, etc. (vii. 34) ; (2) il y a un Bhagavat qui n'est pas Bouddha, à savoir le Bodhisattva dans sa dernière existence ; (3) il y a un Bouddha Bhagavat ; (4) il y a des personnes qui ne sont ni Bouddha, ni Bhagavat (Vyākhyā, 3. 12). — On peut dire aussi que les Śrāvakas, c'est-à-dire les Disciples, sont des Bouddhas (Āryadeva, Śataka, 270), car ils acquièrent la Bodhi (vi. 67).

lui seul, par la possession de l'antidote de l'ignorance (v. 60), a détruit définitivement toute ignorance.

Les Pratyekabuddhas et les Śrāvakas ont, eux aussi, détruit toute obscurité, car ils sont exempts de toute ignorance souillée par la passion *(kliṣṭasaṃmoha)* ; mais ils n'ont pas détruit l'obscurité d'une manière absolue, car l'ignorance exempte de passion est, chez eux, en activité [1] : ils ne connaissent pas les qualités propres du Bouddha (vii. 28) [2], les objets très éloignés dans l'espace ou dans le temps (vii. 55) [3], l'infinie complexité des choses [4].

Ayant ainsi loué Bhagavat au point de vue des qualités utiles à lui-même, l'auteur le loue au point de vue des qualités utiles à autrui : « Il a retiré le monde de la boue de la transmigration ». La transmigration *(saṃsāra)* est boue, parce que le monde s'y englue, parce qu'elle est difficile à traverser. Bhagavat, ayant pitié du monde qui se trouve noyé sans recours dans cette boue, l'en a retiré, autant que possible [5], en tendant à chacun les mains de l'enseignement de la Bonne Loi [6].

1. Par le fait, les Pratyekabuddhas et les Śrāvakas ont, eux aussi, abandonné *(prahīṇa)* l'ignorance non-souillée *(akliṣṭam ajñānam)*, tout comme ils ont abandonné l'organe de la vue, etc., en abandonnant toute affection *(chandarāga)* à son égard. Mais cette ignorance non-souillée reste active chez eux *(samudācarati)* encore qu'elle soit abandonnée, tout comme l'organe de la vue.

Tel n'est pas le cas pour le Bouddha : c'est pourquoi l'auteur dit qu'il a détruit *(hata)* l'obscurité de telle manière qu'elle ne puisse renaître.

2. Śāriputra ne connait pas les cinq *skandhas* moralité etc. du Tathāgata.

3. Maudgalyāyana ne voit pas que sa mère est renée dans le Marīcilokadhātu. Śāriputra ne découvre pas les racines-de-bien d'un candidat à l'état de Bhikṣu (voir vii. 30) ; mais le Bouddha déclara :

mokṣabījam ahaṃ hy asya susūkṣmam upalakṣaye
dhātupāṣāṇavivare nilīnam iva kāñcanam

Comparer Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 286.

4. Comme dit la stance :

sarvākāraṃ kāraṇam ekasya mayūracandrakasyāpi
nāsarvajñair jñeyaṃ sarvajñajñānabalaṃ hi tat.

5. « Dans la mesure du possible », *yathābhavyam*. Cela va de soi, comme quand on dit : « Il donna à manger aux brahmanes ».

6. Lire dans Vyākhyā, p. 6, 18 *saddharmadeśanāhastapradānaiḥ*. On a le pluriel parce que les personnes à sauver sont nombreuses.

« Je rends hommage », en me prosternant avec la tête, « à ce maître de vérité »[1] : maître de vérité, parce qu'il enseigne en conformité avec ce qui est, sans erreur. En qualifiant ainsi Bhagavat, l'auteur indique la manière dont Bhagavat se rend utile à autrui. C'est par l'enseignement véridique que Bhagavat, le maître, a retiré le monde de la boue de la transmigration [2a], et non par les pouvoirs surnaturels ou par l'octroi de faveurs[2].

Après avoir rendu hommage à ce maître de vérité, que fera l'auteur ? « Je publierai un traité ». On appelle ' traité ' ce qui forme et instruit les disciples. — Quel traité ? — L'Abhidharmakośa.

Qu'est-ce que l'Abhidharma ?

2a. L'Abhidharma, c'est la *prajñā* immaculée, avec sa suite[3].

La *prajñā*, qui sera définie ci-dessous (ii. 24, vii. 1), est le discernement des *dharmas*[4].

La *prajñā* immaculée *(amala)* est la *prajñā* pure *(anāsrava).*[5]

Ce qu'on appelle la ' suite ' *(anucara)* de la *prajñā*, c'est son escorte *(parivāra)*, à savoir les cinq *skandhas* (I. 7a) purs qui coexistent à la *prajñā*.[6]

1. Expression d'Āryadeva, Śataka, 265.

2. *na tu ṛddhivarapradānaprabhāvena.* Première explication : par le pouvoir de la *ṛddhi* (vii. 48), comme Viṣṇu ; par le pouvoir des dons, comme Maheśvara. Deuxième explication : par la *ṛddhi*, par les dons, par son *prabhāva* (vii. 34).

Il est vrai que les Bouddhas font des miracles *(ṛddhiprātihārya)* pour attirer les fidèles *(āvarjanamātra)* ; mais c'est par le miracle de l'enseignement *(anuśāsanī*°) qu'ils sauvent le monde en détruisant les passions (vii, 47 a-b).

3. *prajñāmalā sānucarābhidharmaḥ.*

4. *dharmāṇāṃ pravicayaḥ* : les *dharmas* sont mêlés, comme des fleurs ; on les discerne et on les met en bouquets *(pravicīyante, uccīyante)* : ceux-ci sont purs, ceux-ci sont impurs, etc.

Dans cette opération, un certain *dharma* associé à la pensée *(caitta, caitasika)* (ii. 23), qu'on appelle *prajñā*, joue le premier rôle. Par conséquent, on définit la *prajñā*, ' discernement des *dharmas* '.

5. *mala*, tache, est synonyme de *āsrava*, vice. — Nous traduirons *anāsrava* par ' pur '. — Les *āsravas* sont définis v. 35. — Voir ci-dessous i. 4.

6. On comprend sous le nom d'Abhidharma, non seulement la connaissance pure qui discerne la nature des choses, mais encore tous les éléments purs du

Tel est, au sens propre [1], l'Abhidharma.

2b. C'est encore toute *prajñā* et le Traité qui font obtenir la *prajñā* immaculée [2].

Dans l'usage vulgaire, le mot Abhidharma désigne aussi toute *prajñā* qui fait obtenir l'Abhidharma au sens propre : la *prajñā* impure *(sāsrava)*, qu'elle soit innée ou naturelle *(upapattipratilambhikā)*, ou qu'elle soit le résultat d'un effort, résultat d'audition, de réflexion, de recueillement *(śrutacintābhāvanā-mayī)* (ii. 71c), reçoit, avec sa suite, par convention, le nom d'Abhidharma [3].

On donne aussi le nom d'Abhidharma au Traité [4], car le Traité aussi fait obtenir la *prajñā* pure : il est donc un facteur de l'Abhidharma au sens propre.

dharma signifie : qui porte *(dhāraṇa)* un caractère propre *(svalakṣaṇa)*.

L'Abhidharma est nommé *abhi-dharma* parce qu'il envisage *(abhimukha)* le *dharma* qui est l'objet du suprême savoir, ou le suprême *dharma*, à savoir le Nirvāṇa ; ou bien parce qu'il envisage les caractères des *dharmas*, caractères propres, caractères communs [2b].

Pourquoi le présent ouvrage est-il nommé Abhidharmakośa ?

2 c-d. Parce que l'Abhidharma y entre pour le sens, ou bien parce

moment psychologique dans lequel se produit cette connaissance : sensation, etc. (i. 14 c). Un de ces éléments est matériel *(rūpa)* : ce qu'on appelle la ' discipline pure ' *(anāsrava saṃvara*, iv. 13 c).

1. Vyākhyā : *paramārtha eva pāramārthikaḥ* ; *paramārthe vā bhavaḥ pāramārthikaḥ* ; *paramārthena va divyati caratīti pāramārthikaḥ*,

2. *tatprāptaye yāpi ca yac ca śāstram* |

3. *sāṃketika, sāṃvyavahārika abhidharma.*

4. Le Traité, c'est-à-dire (1) ou bien l'Abhidharmaśāstra, l'Abhidharmapiṭaka. Auquel cas, quelques-uns pensent qu'il ne faut pas entendre : « Le Traité, *avec sa suite*, reçoit le nom d'Abhidharma », car un livre n'a pas d'escorte ; quelques-uns croient que la suite est constituée par les *lakṣaṇas* (ii. 45 c-d) ; (2) ou bien le Jñānaprasthāna, considéré comme corps de l'Abhidharma et ayant pour pieds (et ' suite ') les six livres, Prakaraṇapāda, Vijñānakāya, Dharmakāya, Prajñāptiśāstra, Dhātukāya, Saṃgītiparyāya (Burnouf, Introduction, p. 448).

que l'Abhidharma en constitue le fondement, le présent ouvrage s'appelle Abhidharmakośa [1].

Le Traité qui porte le nom d'Abhidharma, à savoir l'Abhidharmapiṭaka, entre pour le sens, pour l'essentiel, dans cet ouvrage, qui est donc l'Abhidharmakośa, ' le fourreau de l'Abhidharma '. Ou bien, comme l'Abhidharma est le point d'appui de cet ouvrage, on peut dire que cet ouvrage est tiré de l'Abhidharma, comme d'un fourreau ; on l'appelle donc l'Abhidharmakośa, ' l'ouvrage qui a l'Abhidharma pour fourreau '.

Dans quel but l'enseignement de l'Abhidharma ? Par qui l'Abhidharma a-t-il été enseigné à l'origine ? — La réponse à ces deux questions nous dira pourquoi l'auteur entreprend pieusement la rédaction de l'Abhidharmakośa.

3. Comme, en dehors du discernement des *dharmas*, il n'y a pas de moyen pour éteindre les passions *(kleśa)*, — et c'est en raison des passions que le monde erre dans cet océan de l'existence, — en vue de ce discernement, l'Abhidharma a été, disent-ils, prononcé par le Maître [2].

En dehors du discernement des *dharmas*, il n'existe pas de moyen pour éteindre les passions (v. 1), et ce sont les passions qui font errer le monde [3a] dans ce grand océan de la transmigration. C'est pourquoi, disent les Vaibhāṣikas [3], en vue du discernement des

1. ***tasyārthato 'smin*** *[sam]anupraveśāt*
[so v]āśrayo ['syety] abhidharmakośaḥ ||

2. *dharmāṇāṃ pravicayam antareṇa nāsti*
kleśānāṃ yata upaśāntaye 'bhyupāyaḥ |
kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokaḥ
[taddhetor ata uditaḥ kilaiṣa śāstrā] ||

Les deux premières lignes sont citées, avec la lecture *yad upaśāntaye*, dans un commentaire (Amṛtakaṇikā) de la Nāmasaṃgīti, 130 ; la troisième est citée dans la Vyākhyā ; la quatrième est restituée d'après la Vyākhyā.

3. *kila paramatadyotane*. Le mot *kila* montre que Vasubandhu expose ici une opinion, l'opinion des Vaibhāṣikas, qu'il n'accepte pas. Pour les Sautrāntikas et pour Vasubandhu, les Abhidharmas ne sont pas la parole du Maître. Le problème de l'authenticité des Abhidharmas sera étudié dans l'Introduction.

dharmas, le Maître, le Bouddha Bhagavat, a prononcé l'Abhidharma. Car, sans l'enseignement de l'Abhidharma, les disciples seraient incapables de discerner les *dharmas*.

Toutefois, expliquent les Vaibhāṣikas, c'est par morceaux que Bhagavat a prononcé l'Abhidharma. Et de même que le Sthavira Dharmatrāta a fait une collection des Udānas dispersés dans l'Écriture, l'Udānavarga [1], de même l'Ārya Kātyāyanīputra et les autres Saints ont établi l'Abhidharma en le collectionnant dans les sept Abhidharmas [2].

Quels sont les *dharmas* dont l'Abhidharma enseigne le discernement ?

4a. Les *dharmas* sont 'impurs', 'en relation avec les vices' *(sāsrava)*, ou 'purs', 'sans relation avec les vices' *(anāsrava)* [3].

Quels sont les *dharmas* impurs ?

4b-d. Sont impurs les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* à l'exception du Chemin ; ils sont impurs parce que les vices *(āsrava)* s'y attachent [4]. [3 b]

1. La version tibétaine de l'Udānavarga (Mdo XXVI) a été traduite par W. Rockhill (Londres 1883) et publiée par H. Beck (Berlin 1911). Une bonne partie de l'original a été retrouvée au Turkestan (JRAS. 1912, pp. 355-377 ; J. As. 1912, I. 311, montrant la correspondance avec les sources pālies). — S. Lévi, J. As. 1912, ii, 215-222.

2. J. Takakusu, On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins, JPTS. 1905, p. 75. — 3. *sāsrava anāsravā dharmāḥ*

4. *saṃskṛtā mārgavarjitāḥ sāsrava āsravās teṣu yasmāt samanuśerate* //

Les *dharmas* conditionnés, à l'exception de ceux qui font partie du Chemin, sont nommés *sāsrava*, 'en relation avec les vices'.

Comment et pourquoi sont-ils 'en relation avec les vices' ?

1. On ne peut pas dire qu'ils sont 'associés' *(saṃprayukta)* aux vices, car seuls la pensée et les mentaux souillés *(kliṣṭa)* sont associés aux vices (I. 23).

2. On ne peut pas dire qu'ils coexistent *(sahotpāda)* aux vices. Dans cette hypothèse ne seraient 'en relation avec les vices', (1) ni les *dharmas* extérieurs *(bāhya*, I. 39a) ; (2) ni les cinq *upādānaskandhas* (I. 8) d'une personne chez qui les passions ne sont pas actuellement en exercice.

3. On ne peut pas dire qu'ils sont le point d'appui *(āśraya)* des vices, car seuls les six organes de connaissance sont le point d'appui des vices.

4. On ne peut pas dire qu'ils sont l'objet *(ālambana)* des vices : dans cette

Ce qu'on entend par un *dharma* conditionné, *saṃskṛta*, i. 7 a, ii. 45 c-d.

Les vices, *āsrava*, v. 40.

Sans doute certains vices, la vue fausse par exemple, peuvent avoir pour objet le Chemin ou les *dharmas* inconditionnés, les *asaṃskṛtas*. Cela ne fait pas que le Chemin ou ces *dharmas* soient ‘ impurs ’, ‘ en relation avec les vices ’ *(sāsrava)*, parce que les vices ne s'y installent pas, n'y adhèrent pas. Ce point est expliqué au cinquième chapitre (Anuśayanirdeśa).

Quels sont les *dharmas* purs ?

5 a-b. Sont purs la vérité du Chemin et les trois inconditionnés[1].

Quels sont les trois inconditionnés[2] ?

hypothèse, le Nirvāṇa (= *nirodhasatya)* serait ‘ en relation avec les vices ’, car on peut avoir des vues fausses à l'égard du Nirvāṇa ; dans cette hypothèse, une terre supérieure serait ‘ en relation avec les vices ’ par le fait des vices d'une terre inférieure qui la prennent pour objet (opinions condamnées v. 18).

L'auteur explique donc qu'un *dharma* est nommé ‘ en relation avec les vices ’ parce que les vices y adhèrent *(anuśerate)*, c'est-à-dire y prennent croissance *(puṣṭiṃ labhante)* ou y prennent séjour et support *(pratiṣṭhā)*, comme le pied peut faire sur le sol et non sur le fer rouge. Les passions *(anuśaya)* se développent *(saṃtāyante)* en prenant croissance ou support dans et sur les *dharmas* ‘ en relation avec les vices ’.

D'après une autre opinion, de même que l'on dit : « Cet aliment me va » *(mama anuśete)*, pour dire : « Cet aliment me convient, m'est favorable *(anuguṇībhavati)* », de même les vices ‘ vont à ces *dharmas* ’, ‘ sont favorables à ces *dharmas* ’. On appelle donc ‘ en relation avec les vices ’, les *dharmas* auxquels les vices sont favorables, à savoir les conditionnés à l'exception du Chemin : en effet, les conditionnés sont créés par l'acte arrosé par les vices ; les vices leur sont donc favorables. (Vyākhyā). Voir v. 1, 18, 29, 39, 40.

Les écoles ne sont pas d'accord : Le corps du Bouddha est-il ‘ en relation avec les vices ’ ? Voir i. 31 d.

1. *anāsravā mārgasatyaṃ trividhaṃ cāpy asaṃskṛtam |*

La vérité du Chemin, c'est l'ensemble des *dharmas* qui constituent la vue et la méditation des vérités (vi, 25 d., vii, 3 b).

Sur les *asaṃskṛtas*, i, 48 b., ii, 55 c-d, et l'Introduction.

2. Certains philosophes, les Vātsīputrīyas, disent qu'il n'y a qu'un *asaṃskṛta*, à savoir le Nirvāṇa. Les Vaiśeṣikas admettent beaucoup d'*asaṃskṛtas :* les *paramāṇus*, etc. (Vyākhyā). — Les uns admettent les trois *asaṃskṛtas ;* d'autres considèrent comme *asaṃskṛta* la *śūnyatā* qui est *tathatālakṣaṇā* (Madhyamaka, vii, 33, p. 176). — Wassilief, p. 282. — Kathāvatthu, ii. 9, vi. 3.

5 c. L'espace *(ākāśa)* et les deux suppressions *(nirodha)*[1].

Les deux suppressions sont le *pratisaṃkhyānirodha*, ' suppression due à la sapience ', et l'*apratisaṃkhyānirodha*, ' suppression non due à la sapience '.

Les trois inconditionnés et la vérité du Chemin, tels sont les *dharmas* purs *(anasrava)* parce que les vices ne s'y attachent pas.

5 d. L'espace est ' ce qui n'empêche pas ' [2].

L'espace a pour nature de ne pas empêcher *(āvṛṇoti)* la matière *(rūpa)* qui, en effet, prend place librement dans l'espace ; et aussi de ne pas être empêché *(āvriyate)* par la matière, car l'espace n'est pas délogé par la matière. [3]

6 a-b. La ' disjonction ', chaque disjonction prise à part, c'est le *pratisaṃkhyānirodha*. [4]

La disjonction *(visaṃyoga*, ii. 57 d) d'avec les *dharmas* impurs, c'est le *pratisaṃkhyānirodha* (ii. 55) ou Nirvāṇa.

1. *ākāśaṃ dvau nirodhau ca*. — Sur les deux *nirodhas*, i. 6, ii. 55 c. ; sur les cinq *nirodhas*, i. 20 a-b.

2. *tatrākaśam anāvṛtiḥ*

3. Sur la différence de l'espace *(ākāśa)* et du vide *(ākāśadhātu)*, i. 28 ; sur l'inexistence de l'*asaṃskṛta* nommé ' espace ' (théorie Sautrāntika), ii. 55 c-d. — Kathāvatthu, vi. 6-7.

L'opinion du Mādhyamika sur l'espace et les autres inconditionnés, opinion identique à celle du Sautrāntika, est exposée par Āryadeva, Śataka, ix. 3 (Madhyamakavṛtti, 505 ; Catuḥśatikā, 202, As. Soc. of Bengal, iii. p. 483, 1914) : « Là où il n'y a pas de matière *(rūpa)*, rien ne s'oppose à la naissance de *dharmas* matériels : l'absence de matière reçoit le nom d'*akaša*, parce que les choses y brillent fortement *(bhṛšam asyantaḥ kāšante bhāvaḥ)*. Les Vaibhāṣikas supposent dans l'Abhidharmaśāstra que l'*ākaša* est une réalité *(vastu)*, ne voyant pas que l'Ecriture se borne à donner un nom à une irréalité, à un pur néant *(avastusato ' kiṃcanasya)* .... »

4. *pratisaṃkhyanirodho yo visaṃyogaḥ pṛthak pṛthak* Comparer la discussion Kathāvatthu, xix. 3.

Le Sarvāstivādin considère que la ' disjonction d'avec une passion ' ' la suppression de la passion ou de la douleur future ' *(visaṃyoga, nirodha)* est une chose en soi, un *dharma* réel, une entité *(dravya)*. La ' disjonction ' n'est pas produite par les causes, elle est éternelle. Par la *pratisaṃkhya* (compréhension des Vérités), on obtient l'acquisition *(prāpti*, ii. 36 b) de la disjonction.

Par *pratisaṃkhyāna* ou *pratisaṃkhyā*, on entend une certaine *prajñā*, la *prajñā* pure, la compréhension des Vérités.

La ' suppression ' *(nirodha)* dont on prend possession par cette *prajñā* s'appelle *pratisaṃkhyānirodha* : nous pourrions dire *pratisaṃkhyāprāpyanirodha*, ' suppression à obtenir par la *pratisaṃkhyā* ', mais le mot du milieu *(prāpya)* est élidé, [4 a] comme dans l'expression ' char-à-bœufs ', et non pas ' char attelé de bœufs ' *(goratha = goyuktaratha)*.

Faut-il entendre que, de tous les *dharmas* impurs, il n'y a qu'un unique *pratisaṃkhyānirodha* ?

Non pas : chaque disjonction prise à part est *pratisaṃkhyānirodha*. Aussi nombreux sont les objets de ' jonction ' *(saṃyogadravya)*, aussi nombreux sont les objets de ' disjonction '. [1] S'il en était autrement, si le *pratisaṃkhyānirodha* était unique, un homme qui a obtenu, qui s'est rendu présente *(sākṣātkar)* la suppression des passions qui sont abandonnées par la vue de la Vérité de la douleur, aurait obtenu du même coup la suppression des passions qui sont abandonnées par la vue des autres Vérités et par la méditation. Il lui serait inutile de pratiquer la partie du Chemin opposé à ces passions. (Vibhāṣā, 32, 6)

Mais n'est-il pas dit que « la suppression *(nirodha)* est sans pareille *(asabhāga)* » ?

Cela ne veut pas dire que la suppression soit unique, qu'il n'y ait pas une suppression pareille à une autre suppression. Cela veut dire que la suppression n'a pas de ' cause pareille à son effet ' *(sabhāgahetu)*, et n'est pas ' cause pareille à son effet ' (ii. 52) [2].

1. Bhagavat compare au poteau l'objet impur *(sāsrava)*, c'est-à-dire l'objet auquel les passions, désir, haine, etc. peuvent adhérer ; les passions ou liens, *saṃyojana*, sont la corde ; le *pudgala* est la bête. (Comparer Saṃyutta, iv. 282). L'objet *sāsrava* est le *saṃyogavastu*, le *saññojaniya*.

2. Dharmadinnā fut questionnée par son ancien époux le maître de maison Viśākha : *kiṃsabhāga ārye nirodhaḥ* ? Elle répondit : *asabhāga āyuṣman viśākha*. (Madhyamāgama, fasc.18, fol. 3, Vibhāṣā 31, 16).

Comparer Majjhima, i. 304 : *nibbānassa pan' ayye kiṃ patibhāgo* ....,

6 c-d. Une suppression différente, qui consiste dans l'empêchement absolu de la naissance, s'appelle *apratisaṃkhyānirodha* [1].

La 'suppression' différente de la 'disjonction', et qui consiste dans l'empêchement absolu de la naissance des *dharmas* futurs, c'est l'*apratisaṃkhyānirodha*. Elle est ainsi nommée parce qu'elle est obtenue, non par la compréhension des vérités, mais par l'insuffisance des causes de naissance *(pratyayavaikalyāt)*. [2]

Par exemple, lorsque l'organe de la vue et l'organe mental sont occupés à un certain 'visible' *(rūpa)*, les autres visibles, les sons, odeurs, saveurs et tangibles passent du présent dans le passé. Il s'ensuit que les cinq connaissances sensibles, la connaissance visuelle, etc., qui auraient eu pour objet les autres visibles, les sons, odeurs, saveurs et tangibles, ne peuvent pas naître : car les connaissances sensibles ne sont pas capables de saisir leur objet propre lorsque cet objet est passé. Il y a donc 'empêchement absolu de la naissance des dites connaissances', en raison de l'insuffisance des causes de naissance. [4 b].

Ici se présente une quadruple alternative *(Vibhāṣā*, 32, 6):

1. seulement *pratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* impurs, passés, présents, destinés à naître *(utpattidharman)* ;

2. seulement *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* conditionnés purs non destinés à naître *(anutpattidharman)* ;

3. *pratisaṃkhyānirodha* et *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* impurs non destinés à naître ;

4. ni *pratisaṃkhyānirodha* ni *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* purs, passés ou présents ou destinés à naître [3].

1. *utpādātyantavighno 'nyo nirodho 'pratisaṃkhyayā*.

2. Vibhāṣā, 32, 5. — Le Kathāvatthu, ii. 9, attribue aux Mahiṃsāsakas (Wassilief, p. 282) et aux Andhakas la distinction du *paṭisaṃkhā°* et de l'*appaṭisaṃkhānirodha*. Śaṃkara discute les deux *nirodhas* ad ii. 2, 22 (Voir Album Kern, 111) : il confond l'*apratisaṃkhyānirodha* et l'*anityatānirodha* (i. 20 a.b).

3. Cette classification repose sur deux principes : 1. Il peut y avoir *pratisaṃkhyānirodha*, (disjonction, détachement) des *dharmas* impurs, de quelque époque qu'ils soient, soient-ils ou ne soient-ils pas destinés à naître. 2. Il y a *aprati-*

Nous avons dit que les *dharmas* impurs sont les *dharmas* conditionnés, moins le Chemin. Quels sont les conditionnés ?

7 a-b. Les conditionnés *(saṃskṛta)*, c'est la pentade des *skandhas*, matière, etc. [1]

Collection des matières *(rūpaskandha)*, collection des sensations *(vedanāskandha)*, collection des notions *(saṃjñāskandha)*, collection des ' conditionnants ' *(saṃskāraskandha)*, collection des connaissances *(vijñānaskandha)*.

saṃskṛta, conditionné, s'explique étymologiquement : « qui a été fait *(kṛta)* par les causes en union et combinaison *(sametya, saṃbhūya)* ». Il n'y a aucun *dharma* qui soit engendré par une cause unique (ii. 64).

L'expression *saṃskṛta*, bien qu'elle signifie : ' qui a été fait ... ', s'applique au *dharma* futur, au *dharma* présent, comme au *dharma* passé ; en effet, un *dharma* ne change pas de nature en changeant d'époque. De même, on nomme *dugdha*, ' qui a été trait ', le lait dans le pis ; on nomme *indhana*, ' bois en ignition ', l'arbre.

saṃkhyānirodha de tous les *dharmas*, purs ou impurs, qui ne sont pas destinés à naître : les *dharmas* futurs existent : ils naîtront si les causes de naissance les font passer du futur dans le présent ; ils ne naîtront pas si on obtient leur *apratisaṃkhyānirodha*. Par exemple, le Saint, à un certain moment, obtient de ne pouvoir renaître dans une matrice animale : il obtient l'*apratisaṃkhyānirodha* de la matrice animale, qui, pour lui est désormais ' non destinée à naître ' *(anutpattidharman)*.

Bhagavat dit du Srotaāpanna : « Pour lui sont supprimés *(niruddha)* les enfers, les matrices animales, les existences de *preta* » (Comp. Saṃyutta, v. 356, *khīṇanirayo khīṇatiracchānayoniko* ...). — L'*apratisaṃkhyānirodha* est un *dharma* en soi qui rend absolument impossible, chez celui qui le possède *(prāpti)*, la naissance de tel ou tel *dharma*. Cette absolue non-naissance ne résulte pas de l'insuffisance des causes, car, si les causes se présentaient quelque jour, le *dharma* naîtrait : c'est donc la possession de l'*apratisaṃkhyānirodha* qui rend le concours suffisant des causes, et la naissance, définitivement impossibles.

Voir ii. 55 c-d et v. 24.

1. *te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādiskandhapañcakam* / Le terme *skandha* est expliqué i. 20.

7 c-d. Les conditionnés sont les chemins ; ils sont le fondement du discours ; ils sont ' avec sortie ' ; ils sont ' ayant des causes ' [1].

1. Les conditionnés sont les chemins — c'est-à-dire les époques, le passé, le présent et le futur — parce qu'ils ont pour nature d'être allés [5 a], d'aller, de devoir aller. De même, d'un chemin, on dit qu'il allait, qu'il va, qu'il ira à la ville.

Ou bien les conditionnés sont nommés chemins *(adhvan)* parce qu'ils sont dévorés *(adyante)* par l'impermanence (ii. 45 c).

2. Par discours *(katha)*, on entend la parole, le discours *(vākya)* ; le discours a pour fondement *(vastu)* le nom ou mot *(nāman*, ii. 36) [2].

Faut-il prendre à la lettre la définition donnée par la stance, et dire que les conditionnés sont les mots ?

Non. Par ' fondement du discours ', il faut entendre : « le fondement du discours, c'est-à-dire les mots, avec ce que les mots signifient ». A comprendre par ' fondement du discours ' les seuls mots, on se mettrait en conflit avec le Prakaraṇapāda [3] qui dit : « Les *kathāvastus*, les fondements du discours, sont compris dans les dix-huit *dhātus* ». (Vibhāṣā, 15, 8) [4]

3. *niḥsāra* signifie ' sortie *(sāra — niḥsaraṇa)* nécessaire *(avaśyam)* ', le Nirvāṇa *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* de tout conditionné. Comme on doit sortir des conditionnés, on les qualifie ' munis de sortie ' [5].

1. *ta evadhva kathavastu saniḥsarāḥ savastukāḥ*

2. D'après le Sūtra : *triṇīmāni bhikṣavaḥ kathavastūny acaturthāny apañcamani yany aśrityaryaḥ katham kathayantaḥ kathayanti ; katamani triṇi atītaṃ kathavastu anagataṃ kathāvastu pratyutpannaṃ kathavastu.*

Comparer Aṅguttara, i, 197.

3. xxiii, 10, fol. 14 a 4 : « Les trois chemins, les trois *kathavastus* sont compris dans les dix-huit *dhatus*, les douze *ayatanas*, les cinq *skandhas* ; sont connus par neuf savoirs, en excluant le *nirodhajñana* ; sont discernés par six connaissances ; sont affectés par tous les *anuśayas* ».

4. Pourquoi l'inconditionné n'est-il pas ' fondement du discours ' ? — Parce qu'il n'est pas cause du discours (ii. 55) ; parce qu'il n'y a pas d'histoire de l'inconditionné, de même qu'on peut dire : « Dīpaṃkara était de telle manière .... ; Maitreya sera .... ; le roi Kapphiṇa (?) est de telle manière ». (Vyākhyā).

5. D'après Prakaraṇa, 34 a 1, qu'on peut restituer : *saniḥsarā dharmaḥ*

4. Les conditionnés dépendent de causes *(sahetuka)* : on les qualifie donc *savastuka*, c'est-à-dire ' ayant des causes '[1]. — Les Vaibhāṣikas croient que, dans l'expression *savastuka*, *vastu* signifie ' cause ' *(hetu)*[2].

Tels sont les divers synonymes de ' conditionné '.

8 a-b. Quand ils sont impurs, ils sont *upādānaskandha*.[3]

Les conditionnés impurs *(sāsrava)* constituent les cinq *upādānaskandhas*. Tout ce qui est *upādānaskandha* est *skandha* : mais les conditionnés purs rentrent dans les *skandhas*, ne rentrent pas dans les *upādānaskandhas* (Vibhāṣā, 75 3) [5 b].

Les *upādānas* sont les passions *(kleśa*, v. 38).

Les *upādānaskandhas* sont ainsi nommés (1) parce qu'ils proviennent des passions, comme on dit : ' feu d'herbe ', ' feu de paille ' ; (2) ou bien parce qu'ils sont régis par les passions, comme on dit : ' homme du roi ' ; (3) ou bien parce qu'ils donnent naissance aux passions, comme on dit : ' arbre à fleurs ', ' arbre à fruits '.

8 c. Ils sont aussi nommés ' de bataille '[4].

katame ? sarve saṃskṛtā dharmāḥ — Il faut ' sortir ', non seulement des *dharmas* impurs, mais aussi du Chemin. La Vyākhyā cite le texte sur l'abandon du radeau, Majjhima i 135, Vajracchedikā § 6 : *kolopamaṃ dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā api prahātavyāḥ prāg evādharmā iti*. (Comparer Bodhicaryāvatāra, ix. 33 ; Kaṭha, ii. 14).

1. D'après Prakaraṇa, 33 b 3 : *savastukāḥ sapratyayā dharmāḥ katame ? — saṃskṛtā dharmāḥ*. — Voir ii. 55 ad finem.

2. *vastu* signifie *hetu* d'après l'étymologie : *vasanty asmin prāk kāryāṇi paścāt tata utpatteḥ*.

La Vyākhyā cite ici un fragment du Bhāṣya ad ii. 55, sur les cinq significations du mot *vastu* dans l'Ecriture (Vibhāṣā 196, 8). Pour Vasubandhu *savastuka* signifie ' réel ' : les conditionnés sont réels ; les inconditionnés sont irréels.

3. *ye sāsravā upādānaskandhās te*

La Vibhāṣā, 75, 3, expose quatorze explications du terme *upādānaskandha*. Vasubandhu cite les trois premières.

Sur *khandha* et *upādānakkhandha*, Visuddhimagga, xiv, apud Warren, p. 155.

4. *saraṇā api*

Sur *raṇa, saraṇa, araṇā* (vii. 35 c), voir Muséon, 1914, p. 35 ; Walleser, Die Streitlosigkeit des Subhūti (Heidelberg, 1917).

Les passions sont des batailles *(raṇa)* parce qu'elles nuisent à soi et à autrui. Les conditionnés impurs sont qualifiés ' de bataille ', ' en relation avec les batailles ' *(saraṇa)*, parce que les passions ou batailles s'y attachent : de même, comme on a vu, ils sont qualifiés ' impurs ', ' d'impureté ' *(sāsrava)*, parce que les vices ou *āsravas* s'y attachent.

8 c-d. Ils sont aussi la douleur, l'origine, le monde, le lieu des opinions fausses, l'existence [1].

1. Douleur, parce qu'ils sont odieux aux Saints (vi. 2).
2. Origine, parce que la douleur a en eux son origine (vi. 2).
3. Monde, parce qu'ils sont en procès de décomposition [2].
4. Lieu des opinions, parce que les cinq opinions s'y tiennent *(tiṣṭhati)* et s'y attachent (v. 7) (Prakaraṇa, 33 b 7).
5. Existence, parce qu'ils existent [3].

Nous avons vu qu'il y a cinq *skandhas* (i. 7, 20). Nous étudions d'abord le *rūpaskandha* (i. 9-14 b).

9 a-b. Le *rūpa*, ou matière, c'est cinq organes, cinq choses ou objets, et l'*avijñapti* [4].

Cinq organes [6 a] : organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact *(cakṣus, śrotra, ghrāṇa, jihvā, kāya)*.

1. *duḥkhaṃ samudayo loko dṛṣṭisthānaṃ bhavaś ca te* ‖

2. *asminn eva rohita vyāyamamātre kalevare lokaṃ prajñapayāmi lokasamudayaṃ ca* (Aṅguttara ii. 48 : rohitassadevaputta). — Bhagavat a dit encore : *lujyate pralujyate tasmāl lokaḥ* (Saṃyutta iv. 52). — Aṣṭasāhasrikā, p. 256 ; Mahāvyutpatti, 154, 16 (Wogihara, Bodhisattvabhūmi, Leipsick 1908, p. 37). — La racine est *luji*, non pas *loki*.

3. *bhavatīti bhavaḥ*. — *Vyākhyā* : D'après le texte : *bhavaḥ katamaḥ pañcopādānaskandhāḥ*.

Hiuan-tsang traduit : « Ils sont la triple existence ».

La source de Vasubandhu paraît être Prakaraṇa, 32 b 12 : « Quels *dharmas* sont *bhava* ? Les *dharmas* impurs. Quels *dharmas* ne sont pas *bhava* ? Les *dharmas* purs ».

4. *rūpaṃ pañcendriyāṇy arthāḥ pañcāvijñaptir eva ca* ‖

Comparer le Prakaraṇapāda, chapitre i, traduit dans l'Introduction.

Cinq choses, domaines *(viṣaya)* des cinq organes, le visible *(rūpa)*, le son, l'odeur, la saveur, le tangible *(spraṣṭavya)*.

En ajoutant l'*avijñapti* (i. 11), tel est le *rūpaskandha*.

Nous avons énuméré cinq choses, visible, son, etc.

9 c-d. Les points d'appui des connaissances de ces choses, à savoir des éléments matériels subtils, ce sont les cinq organes, organe de la vue, etc. [1]

Les cinq qui sont le point d'appui des connaissances du visible, du son, de l'odeur, de la saveur et du tangible, et qui consistent en éléments matériels subtils, suprasensibles, ce sont, dans l'ordre, les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact.

Bhagavat dit en effet : « L'œil, ô Bhikṣus, *āyatana* interne, subtile matière dérivée des grands éléments ..... » [2]

Ou bien, on peut comprendre : [3]

9 c-d. Les points d'appui des connaissances de ces organes, à savoir ....

Les points d'appui de la connaissance visuelle, ou connaissance de l'œil *(cakṣurvijñāna)*, etc. — Cette interprétation est conforme au Prakaraṇa (13 a 10) qui dit : « Qu'est-ce que l'organe de la vue ? — C'est la matière subtile qui est le point d'appui de la connaissance de la vue [6 b] ».

Examinons maintenant les cinq choses en commençant par le ' visible ', *rūpāyatana*.

1. *tadvijñānāśrayā rūpaprasādaš cakṣurādayaḥ* //

Les cinq organes *(indriya)* sont suprasensibles *(atīndriya)*, transparents *(accha)*, distincts de ce qui est l'objet des organes, distincts du visible, du tangible, etc. C'est par raisonnement que nous connaissons leur existence. Ils ont pour support *(adhiṣṭhāna)* ce que la langue vulgaire appelle œil, etc. (i. 44 a-b).

Sur *pasādacakkhu*, *cakkhupasāda*, Dhammasaṅgaṇi, 616, 628.

2. Voir le Sūtra cité i. 35. — Comparer Vibhaṅga, 122, Psychology, 173.

3. La première interprétation d'après Vibhāṣā, 71, 12.

10 a. Le visible est de deux sortes, de vingt sortes [1].

1. Le visible est couleur et figure. La couleur *(varṇa)* est quadruple : bleu, rouge, jaune, blanc : les autres couleurs sont des succédanés de la quadruple couleur. La figure *(saṃsthāna)* (iv. 3 c) est octuple : long, court, carré, rond, haut *(unnata)*, bas *(avanata)*, égal, inégal [2].

2. On obtiendra vingt espèces : les quatre couleurs primaires ; les huit figures ; huit couleurs : nuage, fumée, poussière, brouillard, ombre, lumière chaude, clarté, obscurité. Quelques-uns font de l'empyrée *(nabhas)*, qui apparaît comme un mur de lapis, une couleur : ce qui donne le chiffre de vingt-et-un.

' Égal ' *(sāta)* signifie ' de figure égale ' ; ' inégal ' *(viśāta)* est le contraire ; le brouillard *(mahikā)* est la vapeur qui monte de la terre et de l'eau ; la lumière chaude *(ātāpa)* est la lumière du soleil ; la clarté *(āloka)* est la lumière de la lune, des étoiles, du feu, des herbes et des gemmes ; l'ombre, — née d'un obstacle à la lumière, — c'est là où les formes restent visibles ; l'obscurité est le contraire [7 a].

Les autres termes ne réclament pas d'explication.

3. Le visible peut être couleur sans être figure [3] : bleu, rouge, jaune, blanc, ombre, lumière chaude, clarté, obscurité.

Il peut être figure sans être couleur : cette partie du long, du court, etc., qui constitue l'acte corporel *(kāyavijñapti)* [4] (iv. 2).

Il peut être à la fois couleur et figure : toutes les autres catégories de visible.

D'autres docteurs soutiennent que seules la lumière chaude et la clarté sont exclusivement couleur ; car le bleu, le rouge, etc., se présentent à la vue sous les aspects de long, de court, etc.

4. Mais, disent les Sautrāntikas, comment une chose unique pourrait-elle être *(vidyate)* double, couleur et figure tout ensemble ? Car, dans le système des Vaibhāṣikas, la couleur et la figure sont choses, *dravya*, distinctes (iv. 3).

1. *rūpaṃ dvidhā viṃśatidhā.*
Vibhāṣā, 13, 9. Mahāvyutpatti, 101 ; comparer Dhammasaṅgaṇi, 617.
2. Les Sautrāntikas nient que la figure soit autre chose que la couleur.
3. Vijñānakāya, viii, 9, 45 b 18 ; Vibhāṣā, 75, 17.
4. Dhammasaṅgaṇi, 635.

Parce que couleur et figure sont perçues *(prajñāna)* dans une chose unique. La racine *vid* a ici le sens de connaître, percevoir, et non pas le sens d'exister.

Mais, répliquent les Sautrāntikas, vous devrez admettre que l'acte corporel est à la fois couleur et figure.

10 b. Le son est octuple [1].

1. Il est quadruple : ayant pour cause les grands éléments actuels faisant partie des organes, ayant pour cause d'autres grands éléments *(upāttānupāttamahābhūtahetuka*, i. 34 c-d), appartenant en propre à des êtres vivants, n'appartenant pas en propre à des êtres vivants *(sattvāsattvākhya)* [2]. Chacune de ces quatre catégories est agréable ou désagréable.

Première catégorie : son causé par la main, par la voix.

Deuxième catégorie : son du vent, de la forêt, de l'eau.

Troisième catégorie : [7 b] son de l'acte vocal (iv. 3 d).

Quatrième catégorie : tout autre son.

2. D'après d'autres docteurs, un son peut appartenir aux deux premières catégories à la fois, par exemple, le son produit par le concours de la main et du tambour. Mais l'Ecole (Vibhāṣā, 127, 8) n'admet pas qu'un atome de couleur *(varṇa)* aît pour cause deux tétrades des grands éléments ; donc on ne peut admettre qu'un atome de son soit produit par les quatre grands éléments de la main et les quatre grands éléments du tambour.

10 b-c. La saveur est de six sortes [3].

Douce, aigre, salée, piquante, amère, astringente.

1. [*śabdo 'ṣṭadhā bhavet*]

Dhammasaṅgaṇi, 621.

2. *sattvākhya = sattvam ācaṣṭe*, tout *dharma* qui dénote un être vivant est nommé *sattvākhya*. Lorsqu'on entend le son qui constitue l'acte vocal *(vāgvijñapti*, iv. 3 d), on sait : « C'est un être vivant ». Tout son différent de la parole est *asattvākhya*.

3. *rasaḥ ṣoḍhā*.

D'après Dharmaskandha, 9, 9, de quatorze sortes. Comparer Dhammasaṅgaṇi, 629.

10 c. L'odeur est quadruple [1].

Car la bonne odeur et la mauvaise odeur sont ou excessives ou non excessives *(sama, viṣama* — *utkaṭa, anutkaṭa)*. D'après le Prakaraṇa (fol. 13 b 1), l'odeur est triple : bonne, mauvaise, égale ou indifférente *(sama)*.

10 d. Le tangible est de onze espèces [2].

1. Onze choses sont des choses tangibles *(spraṣṭavyadravya)* : les quatre grands éléments *(mahābhūta)*, le doux, le rude, le lourd, le léger, le froid, la faim et la soif.

2. Les éléments seront expliqués plus bas (i. 12). Le doux *(ślakṣṇatva)* est le moelleux *(snigdha ?)* ; le rude *(karkaśa)* est l'âpre ; le lourd *(gurutva)*, en vertu de quoi les corps sont susceptibles d'être pesés (i. 36) ; le léger *(laghutva)* est le contraire ; le froid *(śīta)*, ce qui produit le désir de la chaleur ; la faim *(bubhukṣā)*, ce qui produit le désir de l'aliment ; la soif *(pipāsā)*, ce qui produit le désir de la boisson. On désigne en effet par les mots faim, soif, le tangible qui produit la faim et la soif : par hypallage, en désignant la cause par le nom de l'effet. De même qu'il est dit [8 a] : « L'apparition des Bouddhas est bonheur ; l'enseignement de la religion est bonheur ; bonheur, la concorde de la communauté ; bonheur, l'austérité des religieux qui sont d'accord » [3].

3. Dans le Rūpadhātu [4] manquent la faim et la soif, mais les autres tangibles s'y trouvent. Il est vrai que les vêtements des dieux du Rūpadhātu, individuellement, n'ont pas de poids ; mais, réunis, ils pesent. Il est vrai que le froid nuisible manque dans le Rūpadhātu, mais le froid bienfaisant *(anugrāhaka)* s'y trouve : telle est, du

1. [*gandhaś caturdhā*.
Dhammasaṅgaṇi, 625.

2. *spraṣṭavyam ekādaśātmikam*]
Vibhāṣā, 127, 1. Dhammasaṅgaṇi, 648. — Voir i. 35.

3. Dhammapada, 194 ; Udānavarga, xxx. 23. — L'apparition des Bouddhas est cause de bonheur, non pas bonheur.

4. Voir i. 30 b.

moins, l'opinion des Vaibhāṣikas. [Pour nous, c'est le recueillement qui récrée les dieux, non pas le froid].

Il arrive [1] qu'une connaissance du visible, ou connaissance visuelle, naisse d'une seule chose *(dravya)*, d'une seule catégorie de visible : lorsque le caractère de cette chose (bleu, etc.) est distingué à part. Dans d'autres cas, une connaissance est produite par plusieurs choses : lorsque semblable distinction manque : par exemple, lorsqu'on voit de loin et d'ensemble les multiples couleurs et figures que présente une armée ou un tas de joyaux. La même remarque s'applique aux connaissances auditive, olfactive, etc. Mais une connaissance tactile naît au maximum de cinq choses, à savoir les quatre grands éléments et un quelconque des autres tangibles, doux, rude, etc. Tel est l'avis de certains docteurs, car, d'après une autre opinion, une connaissance tactile peut naître des onze tangibles à la fois.

Objection. — D'après ce que vous dites, chacune des cinq connaissances sensibles porte sur un ensemble *(sāmānya)* ; par exemple la connaissance visuelle porte sur le bleu, le rouge, etc. ; par conséquent les connaissances sensibles ont pour objet le ' caractère commun ' *(sāmānyalakṣaṇa)* et non pas, comme l'Écriture nous l'enseigne, le ' caractère propre ' *(svalakṣaṇa)*. [8 b]

Le Vaibhāṣika (Vibhāṣā, 13, 12) répond que, par caractère propre, l'Écriture entend, non pas le caractère propre des choses *(dravya)*, mais le caractère propre de l'*āyatana* (ii. 62 c) [2].

1. D'après Vibhāṣā, 13, 9.

2. Le *manovijñāna*, ou connaissance mentale, saisit l'ensemble des objets des connaissances sensibles, connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)*, etc. ; c'est pourquoi on considère qu'il a pour domaine le *sāmānyalakṣaṇa*, en d'autres termes qu'il n'est pas spécialisé quant à son objet.

Si, de même, on dit que la connaissance visuelle saisit l'ensemble des quatre objets des quatre connaissances visuelles portant sur le bleu, le jaune, le rouge et le blanc, nous devrons dire qu'elle a pour domaine le *sāmānyalakṣaṇa*, puisque les caractères du *rūpāyatana* ' visible ' sont son objet. De même pour les connaissances auditive, olfactive, etc. — Or ceci est en opposition avec l'Écriture.

Réponse. — Quand l'Écriture enseigne que chacune des cinq connaissances sensibles a pour domaine un *svalakṣaṇa*, elle vise le caractère *(lakṣaṇa)* propre

Lorsque les organes du tact et du goût atteignent en même temps leur objet (i. 43 c-d), quelle connaissance est la première à naître ? — Celle dont l'objet est le plus énergique. Mais si l'énergie des deux objets est égale, la connaissance du goût naît la première, parce que le désir de l'aliment domine.

Nous avons expliqué les objets des cinq organes de la connaissance sensible, et comment ces objets sont perçus. Nous examinons maintenant l'*avijñapti*, qui est la onzième catégorie du *rūpaskandha*.

11. Dans un homme aussi dont la pensée est distraite, ou qui est sans pensée, une continuité sériale, bonne ou mauvaise, en dépendance des grands éléments : c'est là ce qui est appelé *avijñapti* [1].

' Dont la pensée est distraite *(vikṣipta)* ', qui a une pensée différente de la pensée qui a provoqué l'*avijñapti*, — par exemple, une pensée mauvaise quand l'*avijñapti* a été provoquée par une pensée bonne.

sva) des *āyatanas*, à savoir la qualité d'être *rūpāyatana*, c'est-à-dire la qualité d'être visible, la ' qualité d'être connaissable par la connaissance visuelle ', la qualité d'être *śabdāyatana* ou ' qualité d'être connaissable par la connaissance auditive ', etc. L'Écriture ne vise pas le caractère propre des choses, à savoir la ' qualité d'avoir l'aspect bleu ' ou ' qualité d'être connaissable par une connaissance visuelle ayant l'aspect bleu ', etc. Ce n'est pas au point de vue de ces caractères propres des choses que les cinq connaissances sont dites ' avoir pour domaine le *svalakṣaṇa* ', en d'autres termes, sont dites ' spécialisées quant à leur objet '.

1. *vikṣiptacittakasyāpi yo 'nubandhaḥ śubhāśubhaḥ*
mahābhūtāny upādāya sa hy avijñaptir ucyate

L'*avijñapti* sera décrite en détail iv, 3 d etc. — On peut traduire : ' non-information '. C'est un acte qui ne fait rien savoir à autrui, en cela semblable à l'acte mental ; mais qui est matière *(rūpa)*, en cela semblable à l'acte corporel et vocal.

On verra que les Sautrāntikas et Vasubandhu n'admettent pas l'existence d'un certain *dharma* nommé *avijñapti*.

Saṃghabhadra pense que la définition de l'*avijñapti*, telle que Vasubandhu la formule, n'est pas conforme à la doctrine Vaibhāṣika. Ses objections (Nyāyānusāra) sont reproduites, et réfutées, par Yaśomitra (Vyākhyā 31, 16-34, 5). Dans la Samayapradīpikā, il substitue à la kārikā de Vasubandhu une nouvelle kārikā, que cite Yaśomitra :

kṛte 'pi visabhāge 'pi citte cittātyaye ca yat
vyākṛtāpratighaṃ rūpaṃ sā hy avijñaptir iṣyate

' Qui est sans pensée *(acittaka)* ', c'est-à-dire qui est entré dans un des recueillements d'inconscience nommés *asaṃjñisamāpatti* et *nirodhasamāpatti* (ii. 42).

' Dans un homme aussi ...... ', le mot *aussi* indique que l'*avijñapti* existe aussi pour l'homme de pensée non distraite, pour l'homme dont la pensée n'est pas abîmée dans les deux recueillements.

' Bonne ou mauvaise ', *śubha, aśubha, kuśala, akuśala.*

' Une continuité sériale ' *(anubandha)*, un flux *(pravāha).*

' En dépendance des grands éléments ' *(mahābhūtāny upādāya)* : ceci pour distinguer la série dite *avijñapti* de la série des *prāptis* (ii. 36). L'*avijñapti* est en dépendance des grands éléments, parce que ceux-ci sont sa cause génératrice, sa cause tutélaire, etc. (ii. 65, Vibhāṣā, 127, 6).

' C'est là ce qui ..... ' [9 a], pour indiquer la raison du nom *avijñapti*. Cette continuité sériale, tout en étant de sa nature matière *(rūpa)* et action, — comme la *vijñapti*, l'acte corporel et vocal, — cependant ne fait rien savoir à autrui *(vijñapayati)* ainsi que fait la *vijñapti*.

' Est appelé ', pour montrer que l'auteur expose ici l'opinion des Vaibhāṣikas, non pas la sienne.

En résumé, l'*avijñapti* est un *rupa*, bon ou mauvais, né de la *vijñapti* ou du recueillement.

12 a-b. Les éléments, ou grands éléments, sont la substance élémentaire *(dhātu)* ' terre ', les substances élémentaires ' eau ', ' feu ' et ' vent ' [1].

1. *bhūtāni pṛthivīdhātur aptejovāyudhātavaḥ*

Saṃghabhadra explique :

Pourquoi les *mahābhūtas* sont-ils appelés *dhātu* ? — Parce qu'ils sont le lieu d'origine de tous les *rūpadharmas* ; les *mahābhūtas* eux-mêmes ont leur origine dans les *mahābhūtas*. Or, dans le monde, le lieu d'origine reçoit le nom de *dhātu* : c'est ainsi que les mines d'or, etc. s'appellent *dhātu* d'or, etc. — Ou bien on les appelle *dhātu* parce qu'ils sont le lieu d'origine de la variété des souffrances. Exemple comme ci-dessus.

Quelques-uns disent qu'on les appelle *dhātu* parce qu'ils portent et le caractère propre des *mahābhūtas* et le *rūpa* dérivé.

Ces quatre sont les quatre *dhātus*, ainsi nommés parce qu'ils portent *(dhāraṇa)* et leur caractère propre et la matière dérivée ou secondaire *(upādāyarūpa, bhautika)*.

On les nomme « grands » : ils sont grands parce qu'ils sont le point d'appui de toute matière dérivée. Ou bien parce qu'ils s'assemblent en grand dans la masse de la terre, de l'eau, du feu, du vent, où se manifestent ensemble leurs modes d'activité *(vṛtti)* (Vibhāṣā, 131, 6, 127, 5) [1].

Par quelle activité ces *dhātus* sont-ils établis et quelle est leur nature ?

12 c-d. Ils sont établis par les actions de support, etc. ; ils sont le solide, l'humide, le chaud, la motion [2].

Les éléments terre, eau, feu, vent, sont, dans l'ordre, établis par les actes [9 b] de support, cohésion *(saṃgraha)*, cuisson *(pakti)*, expansion *(vyūhana)*. Par expansion, il faut entendre croissance *(vṛddhi)* et déplacement *(prasarpaṇa)*. Tels sont leurs actes.

Quant à leur nature, l'élément terre est le solide, l'élément eau est l'humide ; l'élément feu est le chaud ; l'élément vent est la motion [3]. Par motion, on entend ce qui fait que la série d'états qui constituent

Les *dhatus* portent aussi le nom de *mahabhūta*. — Pourquoi *bhūta* ? Pourquoi *mahabhuta* ?

Au moment où naissent les diverses espèces de *rūpa* dérivé (bleu, etc.), chacun d'eux surgit sous des aspects différents : c'est pourquoi on les nomme *bhuta*. D'après d'autres docteurs, en raison du pouvoir souverain *(adhipati)* de l'acte des êtres vivants, au cours de l'éternel *saṃsāra*, ils existent toujours : c'est pourquoi on les nomme *bhuta*. Ou bien, l'apparition *(utpada)* des *dharmas* est ce qu'on appelle *bhava* ....

1. *tadudbhutavṛttiṣu pṛthivyaptejovayuskandheṣu teṣv eṣaṃ mahasaṃniveśatvat*.

L'explication étymologique de *bhutani* est *bhutaṃ tanvanti*.

2. *dhṛtyadikarmasaṃsiddhaḥ kharasnehoṣṇateraṇaḥ* |

L'eau (au sens vulgaire du mot) supporte les navires : donc l'élément terre y manifeste son activité propre ; elle est chaude ; elle se meut ; etc.

Voir ii. 22 ; Dhammasaṅgaṇi, 962-966 ; Compendium, Appendice, p. 268.

3. Prakaraṇa, 13 a. — La Mahāvyutpatti (101) a *khakkhaṭatva, dravatva, uṣṇatva, laghusamudiraṇatva*.

une chose va se reproduisant dans des lieux différents [1] ; de même qu'on parle de la motion d'une flamme (iv. 2 c-d).

Les Prakaraṇas [2] et le Sūtra [3] disent : « Qu'est-ce que l'élément vent ? — La légèreté *(laghutva)* » ; les Prakaraṇas disent aussi : « Le léger *(laghu)* est un *rūpa* dérivé ». Par conséquent, le *dharma* qui a pour nature la motion *(īraṇātmaka)*, c'est l'élément vent [4] : sa nature (légèreté) est manifestée par son acte de motion *(īraṇākarman)*.

Quelle différence entre l'élément terre, et la terre ; entre l'élément eau et l'eau, etc. ?

13. Dans l'usage commun, ce qu'on désigne par le mot ' terre ', c'est de la couleur et de la figure ; de même pour l'eau et le feu ; le vent, c'est ou bien l'élément vent, ou bien de la couleur et de la figure [5].

1. *deśāntarotpādanasvabhāvā .... īraṇā*, comparer la source citée dans Compendium : *desantaruppattihetubhāvena*.

2. Le sanscrit et le tibétain ont le pluriel. — Hiuan-tsang : Prakaraṇapāda ; Paramārtha : Fen-pie-tao-li-luen — Prakaraṇa, 13 a : *vāyudhātuḥ katamaḥ? laghusamudīraṇatvam.*

3. Le Sūtra en question (Saṃyuktāgama, 11, 1, Vibhāṣā, 75, 8) est peut-être le Garbhāvakrāntisūtra (Majjhima, III, 239, ci-dessous, p. 49, n. 2). Dans la rédaction connue par le Śikṣāsamuccaya (p. 244), on a : (1) pour la terre : *kakkhaṭatva kharagata* (Comparer Mahāvastu i. 339, Divyāvadāna, 518, 2 ; Dhammasaṅgaṇi, 648 ; Harṣacarita, JRAS, 1899, p. 494) ; (2) pour l'eau : *āpas abgata aptva sneha snehagata snehatva dravatva* ; (3) pour le feu : *tejas tejogata uṣmagata* ; (4) pour le vent : *vāyu vāyugata laghutva samudīraṇatva.*

4. C'est-à-dire : le léger *(laghu)* est *rūpa* dérivé ; la légèreté *(laghutva)*, qui de sa nature est mouvement *(īraṇa)*, c'est l'élément vent ; l'élément vent est donc *laghusamudīraṇatva :* ce qui produit la légèreté et la motion.

5. *pṛthivī varṇasaṃsthānam ucyate lokasaṃjñayā |*
āpas tejaś ca vāyus tu dhātur eva tathāpi ca

Telle est la leçon citée dans Vyākhyā, viii. 35 ; mais, d'après le tibétain et la Vyākhyā, p. 35, il faut lire *vātyā tu ......* — *Vatyā = vatānāṃ samūhaḥ*, d'après Pāṇini, iv, 2, 42.

Voir viii, 36 b *(vāyukṛtsnāyatana)*. Si le vent est visible, deux opinions dans Vibhāṣā, 85, 13, 133, 5.

[10 a] En effet, on parle de ' vent noir ', ' vent circulaire ' ; mais ce qu'on appelle ' vent ' dans le monde, c'est aussi l'élément vent.

Pourquoi tous ces *dharmas*, du visible à l'*avijñapti*, reçoivent-ils le nom de *rūpa* ? Pourquoi constituent-ils ensemble le *rūpaskandha* ?

i. Bhagavat a dit : « Parce qu'il est incessamment ' rompu ', ô Bhikṣus, on le nomme *rūpa upādānaskandha*. Par quoi est-il rompu ? — Par le contact de la main, il est rompu » [1].

Que ' être rompu ' *(rūpyate)* signifie ' être endommagé ' *(bādhyate)*, c'est ce qui ressort d'une stance des Arthavargīyas, dans le Kṣudrakāgama (Aṭṭhakavagga i. 2) [2] :

« Un homme qui recherche ardemment les plaisirs, si les plaisirs lui manquent, il est ' rompu ' *(rūpyate)*, comme est rompu un homme percé d'une flèche ». (Comparer Mbh. xiii, 193, 48)

Mais comment le *rūpa* est-il endommagé ? — En étant détérioré, transformé *(vipariṇāma, vikriyā)*. [10 b]

ii. D'après d'autres docteurs, la qualité qui fait le *rūpa*, à savoir le *rūpaṇa*, n'est pas la rupture, la détérioration *(bādhanarūpaṇa, rūpaṇa* dans le sens de détérioration) ; mais bien l'impénétrabilité,

1. *rūpyate rupyata iti bhikṣavaḥ* ..... [Les sources tibétaine et chinoise exigent, semble-t-il, la traduction : ... « Qu'est-ce qui est rompu ? Par le contact de la main .... »].

Saṃyutta, iii, 86 : *ruppatīti kho bhikkhave tasmā rūpaṃ ti vuccati* / *kena ruppati* / *sītena* ...... *sirimsapasamphassena ruppati*. (Voir l'interprétation de Shwe Zan Aung dans Compendium : « *rūpa* means that which changes its form under the physical conditions of cold .... »).

La Mahāvyutpatti a : *rūpaṇād rūpam*. (111, 3, 245, 1137, 1153, 1154).

Il y a deux racines : (1) *rūp*, qui donne *rūpa*, forme, couleur, beauté, *rūpya*, or, etc. : (2) *rup*, rumpere, λύπη, en védique : *rupyati, ropaṇa*, etc.. ; en pāli : *ruppati* (= *kuppati ghaṭṭiyati pīḷiyati domanassito hoti*) ; en sanscrit classique *lup, lumpati*.

2. Les Sarvāstivādins comprennent : ' Chapitres utiles ' ; le Pāli signifie ' les Octades '. (S. Lévi, J. As. 1915, i, 412, 1916, ii, 34.)

tasya cet kāmayānasya chandajātasya dehinaḥ /
te kāmā na samṛdhyanti śalyaviddha iva rūpyate //

Mahāniddesa, p. 5. — Kern, Verspreide Geschriften, ii. 261 (La Haye 1913) illustre le sens de *rup* par Jātaka iii, 368, Cariyapiṭaka, 3. 6, etc.

le heurt ou résistance *(pratighāta)* [1], l'obstacle qu'un *rūpa* oppose à ce que son lieu soit occupé par un autre *rūpa* (voir i. 43 c-d) [2].

iii. Objections.

1. S'il en est ainsi, le *rūpa* que constitue un atome, une ' monade ', ne sera pas *rūpa*, car la monade, non susceptible de détérioration, non susceptible de résistance *(pratighāta)*, est exempte de *rūpaṇa*.

Sans doute, la monade est exempte de *rūpaṇa* ; mais un *rūpa* de monade n'existe jamais à l'état isolé [3] ; en l'état d'aggloméré, étant dans un aggloméré *(saṃghātastha, saṃcita)*, il est susceptible de détérioration et de résistance (Vibhāṣā, 75. 14).

2. Les *rūpas* du passé et du futur ne sont pas *rūpa*, car on ne peut pas dire qu'ils soient actuellement en état de résistance *(rūpyante pratihanyanta iti)*.

Sans doute, mais ils ont été, ils seront dans cet état. Quoique passés ou futurs, ils sont de la même nature que le *dharma* qui est actuellement en état de résistance. De même on nomme *indhana*, non seulement le bois en ignition, mais encore le combustible.

3. L'*avijñapti* ne sera pas *rūpa*, car elle est exempte de résistance.

Sans doute, mais on peut justifier la qualité de *rūpa* attribuée à l'*avijñapti* :

1. *rūpaṇaṃ pratighāta ity apare.* — *pratighāta* signifie *svadeśe parasyotpatti pratibandha.* — Voir ci-dessous p. 51.

Ailleurs, la chose *sapratigha*, ' impénétrable ', est définie : *yad deśam āvṛṇoti*, ce qui ' couvre ' une place, ce qui est étendu.

On verra (i, 43) la sorte de *pratighāta* qui est visée dans Dhammasaṅgaṇi, 618-619.

2. Il y a une troisième définition de *rūpaṇa*, Madhyamakavṛtti, 456, 9 : *tatredam ihāmutreti nirūpaṇād rūpam* = « C'est nommé *rūpa* parce qu'on peut l'indiquer comme étant ici ou là », et Vyākhyā, ad i. 24 *pāṇyādisaṃsparśair bādhanālakṣaṇād rūpaṇāt |idam ihāmutreti deśanidarśanarūpaṇāc ca.* — Comparer Mahāvyutpatti, 245. 1139, *deśanirūpaṇa.*

On a donc : *rūpa*, ce qui est impénétrable, ce qui occupe un lieu ; donc ' matière '.

Saṃghabhadra a encore d'autres explications : le *rūpa* est ainsi nommé parce qu'il indique l'acte ancien : « Cet homme a pratiqué un acte, la colère, qui a produit sa mauvaise conformation ».

3. *na vai paramāṇurūpam ekaṃ pṛthagbhūtam asti.* — Voir i. 43 c-d et ii. 22.

a. La *vijñapti*, acte corporel ou vocal, d'où procède l'*avijñapti*, est *rupa* : donc l'*avijñapti* est *rupa*, comme l'ombre est agitée lorsque l'arbre est agité.

Non. Car l'*avijñapti* n'est pas sujette à modifications *(avikārāt)* ; en outre, pour que la comparaison soit exacte, l'*avijñapti* devrait périr lorsque périt la *vijñapti*, comme c'est le cas pour l'ombre et l'arbre.

b. Seconde explication. L'*avijñapti* est *rūpa*, car les grands éléments, qui constituent son point d'appui, sont *rūpa* [1].

Objection. D'après ce principe, les cinq connaissances sensibles seront *rupa*, car leur point d'appui (organe de la vue, etc.) est *rūpa*.

Cette réponse ne vaut pas. L'*avijñapti* existe en s'appuyant sur les grands éléments, comme l'ombre existe en s'appuyant sur l'arbre, comme l'éclat d'une gemme existe en s'appuyant sur la gemme. La connaissance visuelle ne s'appuie pas sur l'organe qui est seulement la cause de sa naissance.

Réponse. Que l'ombre, que l'éclat d'une gemme existent en s'appuyant sur l'arbre, sur la gemme, cette hypothèse n'est pas conforme aux principes des Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 13, 9) [11 a]. Les Vaibhāṣikas admettent que chacun des atomes de couleur qui constituent l'ombre et la clarté, existe en s'appuyant sur une tétrade des grands éléments. Et à supposer que : « L'ombre s'appuie sur l'arbre, car l'ombre s'appuie sur les grands éléments qui lui sont propres, et ceux-ci s'appuient sur l'arbre », — la comparaison de l'ombre et de l'*avijñapti* est inadmissible. Le Vaibhāṣika admet que l'*avijñapti* ne périt pas lorsque périssent les grands éléments qui lui servent de point d'appui (iv. 4 c-d). Par conséquent votre réfutation (« cette réponse ne vaut pas. L'*avijñapti* ..... ») est sans valeur.

Mais, dirons-nous, on peut réfuter l'objection : « D'après ce principe, les cinq connaissances sensibles seront *rūpa*. »

1. *aśrayabhutarupaṇat*. Cette formule a passé dans la Mahāvyutpatti, 109. 2, L'éditeur japonais renvoie a Vibhāṣā 75, 14.

La Vyākhyā nous apprend que cette seconde explication est due au Vṛddhācārya Vasubandhu.

Sur le Vasubandhu maitre de Manoratha, lui-même maître du Vasubandhu auteur du Kosa, voir Bhāṣya iii. 27 et iv. 3 a, et les sources discutées dans l'Avant Propos de la Cosmologie Bouddhique, p. viii (Londres, 1918).

En effet, le point d'appui de la connaissance visuelle est double : 1. l'organe de la vue, qui est en état de 'heurt' (i. 29 b), qui est *rūpa* : 2. l'organe mental (*manas*, i. 44 c-d) qui n'est pas *rūpa*.

Or il n'en va pas de même de l'*avijñapti* dont le point d'appui est exclusivement *rūpa*. Donc, de ce que l'*avijñapti* est nommée *rūpa* parce que son point d'appui est *rūpa*, on ne peut conclure que la connaissance visuelle doive être nommée *rūpa*. Donc la seconde explication est bonne.

Les organes et les objets qui ont été définis comme *rūpaskandha*,

14 a-b. Ces mêmes organes et objets sont regardés comme étant dix *āyatanas*, dix *dhātus* [1].

Considérés comme *āyatana*, origine de la pensée et des mentaux (i. 20), ils sont dix *āyatanas* : *cakṣurāyatana*, *rūpāyatana*, ... *kāyāyatana*, *spraṣṭavyāyatana*.

Considérés comme *dhātu*, minerai (i. 20), ils sont dix *dhātus* : *cakṣurdhātu*, *rūpadhātu* ...... *kāyadhātu*, *spraṣṭavyadhātu*.

Nous avons expliqué le *rūpaskandha* [11 b] et comment il se distribue en *āyatanas* et en *dhātus*. Il faut expliquer les autres *skandhas*.

14 c. La sensation (*vedanā*) est l'impression pénible, etc. [2].

Le *vedanāskandha*, c'est le triple mode de sentir ou d'éprouver (*anubhava*, *anubhūti*, *anubhoga*), sensation pénible, plaisante, ni-pénible-ni-plaisante. On doit distinguer six classes de sensations : celles qui naissent du contact des cinq organes matériels, organe de la vue, etc., avec leur objet ; celle qui naît du contact de l'organe mental (ii. 7 et suiv.).

1. *indriyārthās ta eveṣṭā* [*daśāyatanadhātavaḥ*] |
Saṃghabhadra, dans la Samayapradīpikā, lit : *ta evoktā*. — Vasubandhu emploie l'expression *iṣṭa*, 'sont regardés par les Vaibhāṣikas', parce que, pour lui, les *skandhas* n'existent pas réellement (i. 20).

2. *vedanānubhavaḥ*. — ii. 7, 8, 24 ; iii. 32 ; Saṃyutta, iii. 96 ; Dhammasaṅgaṇi, 3 ; Théorie des douze causes, p. 23.

14 c-d. La notion *(saṃjñā)* consiste dans la préhension des caractères [1].

La préhension des diverses natures *(svabhāva)* — percevoir que c'est bleu, jaune, long, court, homme, femme, ami *(śāta)*, ennemi *(aśāta)*, agréable, désagréable, etc. — c'est le *saṃjñāskandha* (voir i. 16 a). Il y a lieu de distinguer six sortes de *saṃjñā*, d'après l'organe, comme pour la sensation.

15 a-b. Le *saṃskāraskandha*, c'est les *saṃskāras* différents des quatre autres *skandhas* [2].

Les *saṃskāras*, c'est tout ce qui est conditionné *(saṃskṛta*, i. 7a) ; mais on réserve le nom de *saṃskāraskandha* aux conditionnés qui ne rentrent ni dans les *skandhas* de *rūpa*, de *vedanā*, de *saṃjñā*, expliqués ci-dessus, ni dans le *skandha* de *vijñāna* expliqué ci-dessous (i. 16).

Il est vrai que le Sūtra dit : « Le *saṃskāraskandha*, c'est les six classes de volition *(cetanā)* » [3]; et cette définition exclut du

1. *saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā* //

Par *nimitta*, caractère, il faut entendre *vastuno 'vasthāviśeṣa*, les diverses conditions ou manières d'être de la chose. *Udgrahaṇa* signifie *pariccheda*, détermination, discernement.

Vijñānakāya, 26 a 16, cité dans le Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣepa (Mdo, 111, fol. 108 b) et dans la Madhyamakavṛtti (p. 74), dit que la connaissance visuelle connaît le bleu *(nīlaṃ jānāti)*, mais ne connait pas : « C'est bleu » *(no tu nīlam iti)*. — Voir la note ad i. 33 a-b. — C'est par la *saṃjñā* que l'on donne un nom à l'impression visuelle, à la cause externe de l'impression visuelle.

Objection. — La connaissance *(vijñāna)* et la notion *(saṃjñā)* sont toujours associées (ii. 24) ; donc la connaissance visuelle connaîtra les caractères *(nimitta)* de l'objet. — Réponse : la *saṃjñā* qui accompagne les connaissances sensibles est faible, indistincte. Seule la connaissance mentale est accompagnée d'une *saṃjñā* efficace ; seule elle est *savikalpaka* (i. 32-33).

Comparer Saṃyutta iii. 86 ; Atthasālinī, 291 ; Milinda, 61.

2. Cette ligne est difficile à restituer. On a :

[*saṃskāraskandhas*] *caturbhyo 'nye* [*saṃskārāḥ*]

Sur les *saṃskāras*, Théorie des douze causes, pp. 9-12.

3. *saṃskāraskandhaḥ katamaḥ / ṣaṭ cetanākāyāḥ.* — Comparer Saṃyutta, iii. 60 *katame ca bhikkhave saṃkhārā / chayime cetanākāyā / rūpasaṃcetanā .... dhammasaṃcetanā* ; Vibhaṅga, p. 144 ; Sumaṅgalavilāsinī, p. 64.

saṃskāraskandha 1. tous les *viprayuktasaṃskāras* (ii. 35), 2. les *saṃprayuktasaṃskāras* (ii. 23 b, 34) à l'exception de la volition elle-même. Mais le Sūtra s'exprime ainsi en raison de l'importance capitale de la volition, laquelle, étant acte de sa nature [1], est par définition le facteur qui modèle, conditionne, crée *(abhisaṃskar)* l'existence à venir. Aussi Bhagavat a dit : « L'*upādānaskandha* nommé *saṃskāras* est ainsi nommé parce qu'il conditionne *(abhisaṃskar)* le conditionné *(saṃskṛta)* » [2], c'est-à-dire parce qu'il crée et détermine les cinq *skandhas* de l'existence à venir [3] [12 a].

A prendre à la lettre la définition du Sūtra, on arriverait à cette conclusion que les *dharmas* mentaux *(saṃprayukta)*, à l'exception de la volition, et tous les *dharmas* de la classe *viprayukta* (ii. 35), ne font partie d'aucun *skandha*. Ils ne feraient donc pas partie des Vérités de la douleur et de l'origine : on n'aurait ni à les connaître *(parijñā)*, ni à les abandonner *(prahāṇa)*. Or Bhagavat a dit : « S'il est un seul *dharma* qui ne soit connu et pénétré, je déclare qu'on ne peut mettre un terme à la douleur » (vi. 33) [4]. Et encore : « S'il est un seul *dharma* qui ne soit abandonné .... » (Saṃyukta 8, 22). Donc l'ensemble des mentaux *(caittas)* et des *viprayuktas* est inclus dans le *saṃskāraskandha*.

1. La volition est l'acte (iv, 1), cause d'*upapatti*, par opposition à la soif, cause d'*abhinirvṛtti* (vi. 3).

2. C'est-à-dire : « parce qu'il conditionne ce qui doit être conditionné », comme on dit : « Cuis la bouillie cuite »,

3. a. Saṃyutta iii. 87 : *saṃkhatam abhisaṃkharontīti bhikkhave tasmā saṃkhārā ti vuccanti | kiñ ca saṃkhatam abhisaṃkharonti | rūpaṃ rūpattāya saṃkhatam abhisaṃkharonti | vedanaṃ vedanattāya ......*

b. Saṃyutta v. 449 : *jātisaṃvattanike 'pi saṃkhāre abhisaṃkharonti | jarāsaṃvattanike 'pi ... | maraṇasaṃvattanike 'pi .... te jātisaṃvattanike 'pi saṃkhāre abhisaṃkharitvā .... jātipapātam pi papatanti | ....*

c. *abhisaṃskaraṇalakṣaṇāḥ saṃskārāḥ* (Madhyamakavṛtti 343, 9) : *cittābhisaṃskāramanaskāralakṣaṇā cetanā* (ibid. 311, 1) : *raktaḥ san rāgajaṃ karmābhisaṃskaroti* (ibid. 137, 7, Mahāvastu, i. 26 et 391).

4. *nāham ekadharmam apy anabhijñāya aparijñāya duḥkhasyāntakriyāṃ vadāmi.*

15 b-d. Ces trois *skandhas*, avec l'*avijñapti* et les inconditionnés, c'est le *dharmāyatana*, le *dharmadhātu* [1].

Le *vedanāskandha*, le *saṃjñāskandha*, le *saṃskāraskandha*, plus l'*avijñapti* (i. 11) et les trois inconditionnés (i. 5b), sept choses qui sont nommées *dharmayatana*, *dharmadhātu*.

16 a. La connaissance *(vijñāna)*, c'est l'impression relative à chaque objet [2].

Le *vijñānaskandha*, c'est l'impression *(vijñapti)* relative à chaque objet, c'est la ' préhension nue ' *(upalabdhi)* [3] de chaque objet *(viṣayam viṣayam prati)* [4]. Le *vijñānaskandha*, c'est six classes de

1. *ta ime [trayaḥ] dharmāyatanadhātvākhyāḥ sahāvijñaptyasaṃskṛtaiḥ* ||

2. ***vijñānaṃ prativijñaptiḥ*** (ii. 34).

3. La Vyākhyā explique *upalabdhi* par la glose *vastumātragrahaṇa*, et ajoute *vedanādayas tu caitasikā viśeṣagrahaṇarūpāḥ* (Le texte de la Bibliotheca Buddhica porte à tort : *caitasikaviśeṣa°*) : « La connaissance (*vijñāna*) ou pensée (*citta*) appréhende (*grahaṇa*) la chose elle-même, sans plus (*vastumatra*) ; les ' mentaux ' (*caitasika*) ou *dharmas* associés à la connaissance (ii. 24), c'est-à-dire la sensation, etc. (*vedanā saṃjña* ....), appréhendent des caractères particuliers, des conditions spéciales ». Par exemple, la connaissance du tact *(kāyavijñāna)* appréhende le rude, le moelleux, etc. (i. 10 d) ; elle est associée à une sensation (*vedana*) agréable qui appréhende un certain caractère du rude ou du moelleux, le caractère d'être cause d'une sensation agréable (*sukhavedanīyatā*). La connaissance visuelle appréhende la couleur (bleu, etc.) et la figure (*saṃsthāna*) : elle est associée à un certain ' mental ' nommé *saṃjñā*, notion, qui appréhende un certain caractère de la couleur et de la figure considérées : « c'est un homme, c'est une femme, etc. » (i. 14 c-d).

Cette doctrine a été adoptée par l'École de Nāgārjuna. Madhyamakavṛtti, p. 65 *cittam arthamatragrahi caittā viśeṣavasthagrahiṇaḥ sukhadayaḥ* ; et par l'École de Dignāga, Nyāyabinduṭīkā, p. 12, version tibétaine, p. 25.

L'éditeur japonais du Kośa cite le Kōki et la Vibhāṣā qui signalent quatre opinions sur ce problème.

Voir ii. 34 b-d.

4. C'est-à-dire, d'après Saṃghabhadra : « La connaissance visuelle, bien que de nombreux objets matériels soient présents, saisit seulement le visible, non pas le son ; elle saisit le bleu, etc., mais ne dit pas qu'il soit bleu, etc., qu'il soit agréable, désagréable, homme, femme, etc., souche, etc.... »

connaissances, connaissance visuelle, auditive, olfactive, gustuelle, tactile, mentale.

Considérée comme *āyatana* (i. 20 a),

16 b. C'est le *mana-āyatana*, l'organe mental [1].

Considérée comme *dhātu* (i. 20 a),

16 c-d. C'est sept *dhātus*, à savoir les six connaissances et le *manas* [2].

C'est-à-dire : *cakṣurvijñānadhātu, śrotra°, ghrāṇa°, jihvā°, kāya°, manovijñānadhātu, manodhātu.*

Nous avons vu qu'il y a cinq *skandhas*, douze *āyatanas*, dix-huit *dhātus*.

1. Le *rūpaskandha*, c'est dix *āyatanas*, dix *dhātus*, plus l'*avijñapti*.
2. Les *vedanā, saṃjñā* et *saṃskāraskandha*, plus l'*avijñapti*, plus les inconditionnés, c'est le *dharmāyatana*, le *dharmadhātu*.
3. Le *vijñānaskandha*, c'est le *mana-āyatana* : c'est sept *dhātus*, à savoir les six classes de connaissance *(vijñānakāya = vijñānadhātu)* et le *manodhātu* ou *manas*, l'organe mental.

On demande quel peut être un *manas* ou *manodhātu* distinct des six classes de connaissance, distinct des connaissances sensibles et de la connaissance mentale.

Il n'y a pas de *manas* distinct des connaissances [3] :

17 a-b. Celle de ces six connaissances qui vient de passer, c'est le *manas* [4].

1. *manaāyatanaṃ ca tat* |
2. [*sapta dhātavaś ca mataṃ*] *ṣaḍ vijñānāny atho manaḥ* ||
3. Les connaissances *(vijñāna)* se succèdent ; elles peuvent être visuelles ..... mentales. La connaissance qui disparait est la cause immédiatement antécédente (ii. 62 a), le point d'appui *(āśraya)* de la connaissance qui suit immédiatement. Sous cet aspect elle reçoit le nom de *manas*, de *mana-āyatana*, de *manodhātu*, de *mana-indriya* (ii. 1). Elle est à la connaissance qui la suit ce que l'organe de la vue est à la connaissance visuelle.
4. *ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ* |

Toute connaissance qui vient de périr reçoit le nom de *manodhātu* [13 a] : de même, un homme est fils et père, un même élément végétal est fruit et graine.

Objection. — Si les six connaissances, qui font six *dhātus*, constituent le *manas* ; si le *manas* n'est pas autre chose que les six connaissances, on aura ou bien dix-sept *dhātus*, en excluant le *manas* qui fait double emploi avec les six connaissances, ou bien douze *dhātus*, en excluant les six connaissances qui font double emploi avec le *manas*, — à supposer que vous vouliez dénombrer des choses distinctes et non pas de simples désignations.

Cela est vrai ; mais

17 c-d. On compte dix-huit *dhātus* en vue d'assigner un point d'appui à la sixième connaissance [1].

Les cinq premières connaissances ont pour point d'appui les cinq organes matériels, organe de la vue, etc. (Voir d'ailleurs i. 44 c-d) ; la sixième connaissance, la connaissance mentale *(manovijñānadhātu)* n'a pas semblable point d'appui. Par conséquent, en vue d'attribuer à cette connaissance un point d'appui, on appelle *manas*

Voir i. 39 a-b.

D'après la Vyākhyā, les Yogācāras admettent un *manodhātu*, un *manas* ou organe mental, distinct des six connaissances. Les Tāmraparṇīyas, les docteurs de Taprobane, imaginent *(kalpayanti)* un organe matériel, le cœur *(hṛdayavastu)*, point d'appui de la connaissance mentale. Ce cœur existe aussi dans l'Ārūpyadhātu, la sphère immatérielle : ces docteurs admettent en effet l'existence de la matière dans cette sphère (viii. 3 c) : ils expliquent le préfixe *a* dans le sens de ' un peu ', comme *āpiṅgala*, ' un peu rouge '.

Le Paṭṭhāna (cité Compendium of Philosophy, p. 278) assigne à la connaissance mentale un point d'appui matériel *(rūpa)*, sans donner à ce point d'appui le nom de ' cœur ', tandis qu'il nomme ' œil ' le point d'appui de la connaissance visuelle. Mais l'Abhidhamma postérieur (Visuddhimagga, Abhidhammasaṅgaha) considère le cœur comme l'organe de la pensée.

L'enseignement du Vibhaṅga, p. 88, est moins net : « De la connaissance visuelle, auditive, ... tactile qui vient de périr naît la pensée, le *manas*, le mental *(manasa = manas)*, le cœur (= la pensée), le *manas*, l'organe *manas*..... » (Atthasālinī, 343).

1. *ṣaṣṭhāśrayaprasiddhyarthaṃ dhātavo 'ṣṭādaśa smṛtāḥ* //

ou *manodhātu*, ou encore *mana-āyatana* et *mana-indriya*, ce qui lui sert de point d'appui, c'est-à-dire une quelconque des six connaissances. De la sorte il y a six points d'appui ou organes, six connaissances qui s'appuient sur ces six points d'appui, et six objets.

Objection. — Si la connaissance ou pensée est nommée *manas* lorsque, ayant péri, elle est le point d'appui d'une autre connaissance, la dernière pensée d'un Arhat ne sera pas *manas*, car elle n'est pas suivie d'une pensée dont elle serait la cause immédiatement antécédente et le point d'appui (i. 44 c-d).

Cette dernière pensée a bien la nature de *manas*, la nature de point d'appui. Si elle n'est pas suivie d'une nouvelle pensée, à savoir la pensée-de-conception *(pratisaṃdhivijñāna)* d'une nouvelle existence *(punarbhava)*, cela ne tient pas à sa nature, cela résulte de l'absence des autres causes, actes et passions, nécessaires à la production d'une nouvelle pensée.

Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* sont inclus dans l'ensemble des *skandhas* (i. 7) ; tous les *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont inclus dans l'ensemble des *upādānaskandhas* (i. 8) ; tous les *dharmas* sont inclus dans l'ensemble des *āyatanas* et des *dhātus* (i. 14). Mais, au plus court, [13 b]

18 a-b Tous les *dharmas* sont inclus dans un *skandha*, plus un *āyatana*, plus un *dhātu*. [1]

Dans le *rūpaskandha*, le *manaāyatana* et le *dharmadhātu*.

18 c-d. Un *dharma* est inclus dans sa nature propre, car il est distinct de la nature d'autrui. [2]

Un *dharma* n'est pas inclus *(saṃgrah)* dans ce dont il est distinct. Par exemple, l'organe de la vue est inclus dans le *rūpaskandha*,

1. ***ekena skandhāyatanadhātunā sarvasaṃgrahaḥ*** |
L'*avijñapti* fait partie du *rūpaskandha* et du *dharmadhātu*.

2. *parabhāvaviyuktatvāt svabhāvenaiva saṃgrahaḥ* ||
Le problème de l'inclusion *(saṃgraha)* est examiné dans Dhātukathāpakaraṇa, Kathāvatthu, vii. 1. Dhātukāya. Prakaraṇa (voir ci-dessous i. 20, p. 39, n. 3).

étant *rūpa* de sa nature ; dans le *cakṣurāyatana*, dans le *cakṣurdhātu*, car il est le *cakṣurāyatana*, le *cakṣurdhātu* ; dans la Vérité de la douleur et de l'origine, car il est douleur et origine ; mais il n'est pas inclus dans les autres *skandhas, āyatanas*, etc., car il est distinct de la nature de ce qui n'est pas lui.

Sans doute les assemblées *(parṣad)* sont conquises *(saṃgrah)* par le don et les autres *saṃgrahavastus* [1] : il y a donc *saṃgraha* d'une chose autre par une chose autre. Mais ce *saṃgraha* est occasionnel *(kādācitka)* et par conséquent, non pas réel, mais conventionnel *(sāṃketika)*

Mais, dira-t-on, il y a deux organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat : par conséquent il faut compter vingt-et-un *dhātus*.

19. Les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, bien que doubles, ne font, par paires, qu'un *dhātu*, car la nature, la sphère d'activité, la connaissance sont communes. C'est en vue de la beauté qu'ils sont doubles. [14 a] [2]

Les deux organes de la vue ont communauté de nature, car ils sont l'un et l'autre organe de la vue ; communauté de domaine, car ils ont l'un et l'autre pour domaine le visible *(rūpadhātu)* ; communauté de connaissance, car ils sont l'un et l'autre point d'appui de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)*. Par conséquent les deux organes de la vue ne font qu'un *dhātu*.

Il en va de même des organes de l'ouïe et de l'odorat.

Bien qu'ils ne fassent qu'un *dhātu*, ces organes sont produits par paires, en vue de la beauté du corps. Avec un seul œil, une seule oreille, une seule narine, on serait très laid (ii. 1 a ; i. 43, 30) [14 b] [3].

1. Digha, iii. 232 ; Dharmasaṃgraha, 19 ; Mahāvyutpatti, 35, etc.

2. *jātigocaravijñānasāmānyād ekadhātutā |*
dvitve 'pi cakṣurādīnāṃ śobhārthaṃ tu dvayodbhavaḥ ||

3. Grande laideur résulterait du fait de n'avoir qu'un œil, qu'une oreille, qu'une narine. — Mais beaucoup d'animaux, chameau, chat, hibou, etc., pour avoir deux yeux, etc. ne sont pas beaux ! — Ils ne sont pas beaux par comparaison avec les autres espèces, mais, parmi leurs congénères, les individus qui n'ont qu'un œil, etc. sont laids.

Que faut-il entendre par les termes *skandha, āyatana, dhātu ?*

20 a-b. *Skandha* signifie ' amas ', *āyatana* signifie ' porte d'arrivée ', ' porte de naissance ' ; *dhātu* signifie ' lignée ' [1].

i. Dans le Sūtra, *skandha* signifie ' amas ' *(rāśi)* : « Quelque *rūpa* que ce soit, passé ou futur ou présent, interne ou externe, grossier ou subtil, inférieur ou excellent, lointain ou proche, si on met ensemble tout ce *rūpa*, celui qui est passé, etc., on a ce qu'on appelle le *rūpaskandha* » [2].

D'après les Vaibhāṣikas, (1) le *rūpa* passé est le *rūpa* détruit par l'impermanence [3], le *rūpa* futur est le *rūpa* qui n'est pas né, le *rūpa* présent est le *rūpa* qui est né et qui n'est pas détruit ; (2) le *rūpa* est interne *(ādhyātmika)* lorsqu'il fait partie de la série *(saṃtāna)* nommée ' moi ' (i. 39) ; tout autre *rūpa* est externe ; ou bien les termes interne et externe s'entendent au point de vue de l'*āyatana :*

Saṃghabhadra explique *śobhārtham* dans le sens *ādhipatyārtham*, ' en vue de la souveraineté ' (voir ii. 1) Celui-là est beau, brille dans le monde, qui possède la souveraineté. Les individus qui n'ont qu'un œil ne possèdent pas ' souveraineté ', capacité d'une vue claire ; car la vue n'est pas aussi claire avec un œil qu'avec deux yeux .... (i. 43).

1. *rāśyāyadvāragotrārthāḥ skandhāyatanadhātavaḥ* /

2. Saṃyukta, 25, 2 : *yat kiṃcid rūpam atītānāgatapratyutpannam ādhyātmikaṃ vā bāhyaṃ vā audārikaṃ vā sūkṣmaṃ vā hīnaṃ vā praṇītaṃ vā dūraṃ vā antikaṃ vā tad ekadhyam abhisaṃkṣipya ayam ucyate rūpaskandhaḥ.*

Comparer Vibhaṅga, p. 1.

L'édition de la Vyākhyā porte *aikadhyam*, mais la Mahāvyutpatti 245, 343 *ekadhyam abhisaṃkṣipya*. Wogihara signale *ekadhye* dans Divya, 35, 24, 40 22.

3. *anityatāniruddha*, c'est-à-dire détruit par l'impermanence qui est un des caractères des conditionnés (ii. 45 c-d).

Il y a cinq sortes de *nirodha :* (1) *lakṣaṇanirodha* (ii. 45 c-d) dont il est question ici, (2) *samāpattinirodha* (ii. 41 c), (3) *upapattinirodha* (= āsaṃjñika, ii. 41 b), (4) *pratisaṃkhyānirodha* (i. 6 a-b), (5) *apratisaṃkhyānirodha* (i. 6 c-d).

Si le texte disait : « Passé, le *rūpa* détruit », on pourrait comprendre qu'il s'agit des *nirodhas* 2-5. Or les *nirodhas* 2 et 3 sont la destruction de la pensée et des mentaux futurs ; le *nirodha* 4 est la destruction de la pensée et des mentaux impurs : le *nirodha* 5 est la destruction des *dharmas* futurs non destinés à naître *(anutpattidharman).*

l'organe de la vue est interne parce qu'il fait partie de ma série ou de la série d'autrui ; (3) le *rūpa* est grossier quand il est susceptible de résistance (i. 29 b), subtil, lorsqu'il n'est pas susceptible de résistance ; ou bien ces deux désignations sont relatives et non pas absolues. Dira-t-on que, dans cette seconde hypothèse, le grossier et le subtil ne sont pas établis, puisque le même *rūpa* est grossier ou subtil suivant qu'on le compare à un *rūpa* plus subtil ou plus grossier ? L'objection est vaine, car les termes de comparaison ne varient pas : quand un *rūpa* est grossier par rapport à un autre *rūpa*, il n'est pas subtil par rapport à ce même autre : comme père et fils ; (4) le *rūpa* inférieur est le *rūpa* souillé *(kliṣṭa)* [15 a] ; le *rūpa* excellent est le *rūpa* non souillé ; (5) le *rūpa* passé ou futur est éloigné ; le *rūpa* présent est proche [1]. — De même pour les autres *skandhas*, avec cette différence : la connaissance grossière est celle qui a pour point d'appui les cinq organes ; la connaissance subtile est la connaissance mentale ; ou bien la connaissance est grossière ou subtile suivant qu'elle appartient à un étage *(bhūmi)* inférieur ou supérieur.

D'après le Bhadanta [2], (1) le *rūpa* grossier est celui qui est perçu par les cinq organes ; tout autre *rūpa* est subtil ; (2) ' inférieur ' signifie ' déplaisant ' *(amanāpa)*, ' excellent ' signifie ' plaisant ' ; (3) le *rūpa* éloigné est celui qui se troave dans un endroit invisible ; le *rūpa* proche est celui qui se trouve dans un endroit visible : l'ex-

1. Āryadeva, Śataka, 258, montre que cette définition contredit la thèse de l'existence du futur.

2. Hiuan-tsang traduit : Le Bhadanta Dharmatrāta. Mais la Vyākhyā dit : Bhadanta, c'est-à-dire un Sthavira Sautrāntika, ou le Sthavira Sautrāntika de ce nom. Bhagavadviśeṣa pense qu'il s'agit du Sthavira Dharmatrāta. A cela nous objectons. Dharmatrāta est partisan de l'existence du passé et de l'avenir, donc Sarvāstivādin, et nous avons affaire ici à un Sautrāntika, c'est-à-dire à un Dārṣṭāntika. Car le Bhadanta Dharmatrāta a une théorie Sarvāstivādin exposée plus loin (v. 25). Le ' Bhadanta ' est le philosophe que la Vibhāṣā cite sous le simple nom de Bhadanta, un philosophe qui adhère au système Sautrāntika *(sautrāntikadarśanavalambin)* ; tandis que la Vibhāṣā nomme le Bhadanta Dharmatrāta par son nom. Donc nous avons ici un certain Sthavira Bhikṣu Sautrāntika, différent de Dharmatrāta.

L'éditeur japonais renvoie à Vibhāṣā, 74, 9, où il est dit que Dharmatrāta n'admet pas que le *dharmayatana* soit *rupa* (Voir iv. 4 a-b).

plication des Vaibhāṣikas est mauvaise, car le *rūpa* passé, etc. a déjà été désigné par son nom. — De même pour la sensation ; celle-ci est lointaine ou proche suivant que son point d'appui est invisible ou visible ; elle est grossière ou subtile suivant qu'elle est corporelle ou mentale (ii. 7).

ii. *āyatana* signifie ' porte d'arrivée ou de naissance *(āyadvāra)* de la pensée et des mentaux ' *(cittacaitta*, ii. 23). Etymologiquement, on nomme *āyatana* ce qui étend *(tanvanti)* l'arrivée *(āya)* de la pensée et des mentaux [1].

iii. *dhātu* signifie *gotra*, race, lignée [2]. De même que l'endroit, la montagne, où se trouvent beaucoup de ' familles ' de minéraux, fer, cuivre, argent, or, est dit ' à nombreux *dhātus* ', de même dans le complexe humain *(āśraya)*, dans la série humaine *(saṃtāna)*, se trouvent dix-huit sortes de ' familles ' qui sont nommées les dix-huit *dhātus*.

Ce qu'on entend par *gotra* [15 b], c'est donc une mine *(ākara)* [3]. de quoi l'organe de l'œil *(cakṣurdhātu)* est-il la mine ? de quoi les autres *dhātus* sont-ils la mine ?

Les *dhātus* sont la mine de leur espèce propre *(svasyā jāteḥ)* : l'œil, étant la ' cause semblable à son effet ' *(sabhāgahetu*, ii. 52) des moments postérieurs de l'existence de l'œil, est la mine, le *dhātu* de l'œil.

Mais alors les inconditionnés, qui sont éternels, ne peuvent être considérés comme *dhātu* ?

Nous dirons qu'ils sont la mine de la pensée et des mentaux.

D'après une autre opinion, *dhātu* signifie ' espèce ' *(jāti)*. La nature spécifique de dix-huit *dharmas* distincts, c'est ce qu'on entend par les dix-huit *dhātus*.

iv. Objections [4]. — 1. Si *skandha* signifie ' amas ' *(rāśi)*, les

1. La Vibhāṣā, 73, 12, expose vingt opinions sur le sens du terme *āyatana*. — La définition du Kośa est reproduite dans Madhyamakavṛtti, p. 552.

2. Vibhāṣā, 71. 7, onze étymologies. Nous avons ici la première.

3. *dhātu* signifie ' mine ' dans l'expression *suvarṇagotra*, Asaṅga, Sūtrālaṃkāra, iii. 9 et note du traducteur.

4. Le Vaibhāṣika croit que les *skandhas*, les *āyatanas* et les *dhātus* existent

skandhas n'ont qu'une existence nominale *(prajñaptisat)*, non pas une existence réelle *(dravyasat)*, car l'aggloméré, la collection *(saṃcita)* n'est pas une chose : par exemple un tas de blé, par exemple le *pudgala* [1].

[2] Non pas, réplique le Vaibhāṣika, car l'atome ou monade *(paramāṇu)* est *skandha*.

Dans cette hypothèse, comme la monade ne peut avoir la qualité d'être un amas, ne dites pas que *skandha* signifie ' amas '.

2. D'après une autre opinion (Vibhāṣā, 79, 5), *skandha* signifie ' ce qui porte le fardeau, à savoir son effet ' [3]. Ou bien *skandha* signifie ' partie, section ' *(praccheda, avadhi)* [4] : ainsi qu'on dit dans le monde : « Si vous vous engagez à me retourner trois *skandhas*, je vous prêterai » [5].

Ces deux explications ne sont pas conformes au Sūtra [6]. Le Sūtra, en effet, attribue à *skandha* le sens d'amas et non pas un autre sens : « Quel que soit le *rūpa*, passé, futur ou présent .... si on met ensemble tout ce *rūpa* ..... »

3. Le Vaibhāṣika dit : Le Sūtra enseigne que tout *rūpa*, le *rūpa* passé, le *rūpa* futur, etc., est, individuellement, nommé *skandha* [16 a], — de même qu'il enseigne que les cheveux, etc. sont élément-terre (ci-dessous, p. 49, n. 2) — ; donc chaque élément ' réel ' (atomique) du *rūpa* passé, futur, etc., reçoit le nom de *skandha*. Donc les

réellement ; le Sautrāntika tient les *dhatus* pour réels, les *skandhas* et les *āyatanas* pour ' nominaux ' ; Vasubandhu tient les *skandhas* pour ' nominaux ', les *āyatanas* et les *dhatus* pour réels.

1. La doctrine du *pudgala* est discutée dans un supplément du Koṣa, traduit par M. de Stcherbatskoi, Académie de Petrograd, 1920.

2. Saṃghabhadra : « Cette objection ne vaut pas. *Skandha* ne signifie pas ' amas ', mais ' ce qui est susceptible d'être mis en amas ' ....

3. De même que, dans le monde, *skandha* signifie épaule, de même le *nāmarūpa* est la double épaule qui porte le *ṣaḍāyatana* (iii. 21).

4. La partie qui est *rūpa*, la partie qui est sensation......

5. Paramārtha : « Je vous retournerai trois *skandhas* » — Tibétain : *dbul bar bya baḥi phuṅ po gsum dag tu dbul bar byaḥo* = *deyaskandhatrayeṇa dātavyam* (?)

6. *utsutra*, Mahābhāṣya, i. p. 12, Kielhorn, JRAS, 1908, p. 501.

skandhas existent d'une existence réelle et non pas d'une existence nominale.

Cette interprétation est inadmissible, car le Sūtra dit : « .... si on met ensemble tout ce *rūpa*, on a ce qu'on appelle le *rūpaskandha* ».

4. Le Sautrāntika : S'il en est ainsi, les *āyatanas* matériels, — organes et objets des cinq connaissances sensibles, — n'ont qu'une existence nominale, car la qualité d'être ‘ porte de la naissance de la pensée et des mentaux ’ n'appartient pas aux atomes pris un à un, lesquels sont seuls réels, mais aux collections d'atomes qui constituent l'organe de la vue, l'objet visible, etc.

Réponse. Chacun de ces atomes possède individuellement la qualité d'être ‘ porte de la naissance de la pensée ’, d'être cause de la connaissance (comparer i. 44 a-b iii). Si vous n'acceptez pas cette doctrine, vous refuserez à l'organe, considéré dans sa totalité, la qualité d'être cause de la connaissance, car il ne produit pas la connaissance à lui seul et sans le concours de l'objet.

5. D'autre part, la Vibhāṣā (74, 11) s'exprime ainsi : « Lorsque l'Ābhidhārmika [1] tient compte du fait que le terme *skandha* n'est que la dénomination d'un amas [2], il dit que l'atome est une partie d'un *dhātu*, d'un *āyatana*, d'un *skandha* ; lorsqu'il ne tient pas compte de ce fait, il dit que l'atome est un *dhātu*, un *āyatana*, un *skandha* [3]. En effet, on désigne métaphoriquement la partie par le tout ; par exemple : « La robe est brûlée », pour : « Une partie de la robe est brûlée ».

Pourquoi Bhagavat a-t-il donné cette triple description des *dharmas*, comme *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* ? [16 b]

1. L'Ābhidhārmika ne se distingue pas toujours nettement du Vaibhāṣika. — Voir l'Introduction.

2. *skandhaprajñaptim apekṣate.*

3. Comparer Prakaraṇapāda, chapitre vi (xxiii. 10, fol. 47) : Le *cakṣurdhātu* est compris dans un *dhātu*, un *āyatana*, un *skandha* ; il est connu *(jñeya)* par sept *jñānas* (voir Kośa, vii) à l'exclusion du *paracittajñāna*, du *nirodhajñāna*, du *mārgajñāna* ; il est discerné par un *vijñāna* ; il existe dans le Kāmadhātu et dans le Rūpadhātu ; il est affecté par des *anuśayas* à abandonner par méditation (voir Kośa, v.).

Dhātukathāpakaraṇa (PTS. 1892) p. 6 : *cakkhudhātu ekena khandhena ekenāyatanena ekāya dhātuyā saṃgahitā.*

20 c-d. Enseignement des *skandhas*, etc., parce que l'erreur, la faculté, le goût sont triples [1].

1. L'erreur ou aberration *(moha, sammoha)* est triple : les premiers se trompent en considérant les phénomènes mentaux *(caitta)* comme constituant ensemble un moi *(ātman)* ; les deuxièmes s'abusent pareillement sur les éléments matériels *(rūpa)* ; les troisièmes s'abusent pareillement sur les éléments mentaux et matériels.

2. Les facultés morales (ii. 3 c-d), la faculté de connaissance spéculative *(prajñendriya*, ii. 24 d), sont de trois catégories, aiguës, moyennes, émoussées.

3. Le goût *(ruci, adhimokṣa)* est triple : les premiers s'appliquent à ce qui est dit sommairement ; les deuxièmes à ce qui est dit normalement ; les troisièmes à ce qui est dit tout au long *(vistīrṇa)*.

L'enseignement des *skandhas* s'adresse à la première catégorie d'auditeurs, à ceux qui se trompent sur les phénomènes mentaux, qui ont des facultés aiguës, qui aiment l'enseignement bref ; l'enseignement des *āyatanas* s'adresse à la deuxième catégorie ; l'enseignement des *dhātus* s'adresse à la troisième catégorie [2].

La sensation *(vedanā)* et la notion *(saṃjñā)* constituent chacune un *skandha* à part : tous les autres *dharmas* mentaux (ii. 24) sont placés dans le *saṃskāraskandha* (i. 15). Pourquoi ?

21. Parce qu'ils sont les causes des racines de dispute, parce qu'ils sont les causes de la transmigration, et aussi en raison des causes qui justifient l'ordre des *skandhas* (i. 22, b), deux mentaux, la

1. *mohendriyarucitraidhāt skandhāditrayadeśanā*
D'après Vibhāṣā, 71, 4.

2. Enseignement des *skandhas* aux hommes de faculté *(prajñendriya)* aiguë. Exemple : *yad bhikṣo na tvaṃ sa te dharmaḥ prahātavyaḥ | ājñātaṃ bhagavan | katham asya bhikṣo saṃkṣiptenoktasyārtham ājānāsi | rūpaṃ bhadanta nāhaṃ sa me dharmaḥ prahātavyaḥ |*

Aux trois classes de facultés correspondent les trois sortes d'auditeurs *udghaṭitajña, vipañcitajña, padaṃparama* (Puggalapaññatti, p. 41 ; Sūtrālaṃkāra, trad. p. 145).

sensation et la notion, sont définis comme des *skandhas* distincts [1].

1. Il y a deux racines de dispute *(vivāda)* [2] : l'attachement *(adhyavasāya, abhiṣvaṅga)* aux plaisirs, l'attachement aux opinions *(dṛṣṭi)*. La sensation et la notion sont, respectivement, cause principale de ces deux racines. En effet, si on s'attache aux plaisirs, c'est parce qu'on savoure *(āsvāda)* la sensation ; si on s'attache aux opinions, c'est en raison de notions erronées ou fausses *(viparītasaṃjñā*, v. 9) [17 a].

2. La sensation et la notion sont les causes de la transmigration : celui-là transmigre qui est avide *(gṛddha)* de la sensation et dont les notions sont erronées.

3. Les raisons qui justifient l'ordre des *skandhas* seront expliquées ci-dessous (i. 22 b-d).

Pourquoi les inconditionnés *(asaṃskṛta)*, qui font partie du *dharmāyatana* et du *dharmadhātu* (i. 15 d), ne font-ils pas partie des *skandhas* ?

22 a-b. L'inconditionné n'est pas nommé à propos des *skandhas*, parce qu'il ne correspond pas au concept [3].

1. L'inconditionné ne peut être placé dans aucun des cinq *skandhas*, car il n'est ni matière, ni sensation ..... .

2. On ne peut pas faire de l'inconditionné un sixième *skandha* : il ne correspond pas au concept de *skandha*, puisque *skandha* signifie ' amas ', ' susceptible d'être mis ensemble '. On ne peut dire de l'inconditionné ce que le Sūtra dit de la matière *(rūpa)* : « Si on met ensemble tout cet inconditionné, celui qui est passé ..... , on a ce qu'on appelle l'*asaṃskṛtaskandha* », car les distinctions de passé, etc. n'existent pas en ce qui regarde l'inconditionné.

1. *vivādamūlasaṃsāra[kāraṇāt] kramakāraṇāt /*
[caittebhyo vedanāsaṃjñe pṛthak skandhau vyavasthite] //
Dharmaskandha, 9, 10 ; Vibhāṣā, 74, 14.

2. Six *vivādamūlas* dans Dīgha, iii. 246, etc.

3. *[skandheṣv asaṃskṛtaṃ noktam] arthāyogāt*
Vibhāṣā, 74, 10.

3. En outre, par l'expression *upādānaskandhas* (i. 8 a) est désigné l'ensemble de ce qui est cause de souillure *(saṃkleśa)* ; par l'expression *skandhas* est désigné l'ensemble de ce qui est cause de souillure (conditionnés impurs) et cause de purification *(vyavadāna)* (conditionnés purs : le Chemin). Donc l'inconditionné, qui n'est ni cause de souillure, ni cause de purification [17 b], ne peut être rangé ni parmi les *upādānaskandhas*, ni parmi les *skandhas*.

4. D'après une opinion, de même que la fin *(uparama)* d'une cruche n'est pas une cruche, de même l'inconditionné, qui est la fin ou cessation des *skandhas*, n'est pas *skandha* (Vibhāṣā, 74, 16). — Mais, à raisonner ainsi, l'inconditionné ne sera ni *āyatana*, ni *dhātu*.

Nous avons défini les *skandhas*. Il faut expliquer l'ordre dans lequel les *skandhas* sont énumérés.

22 b-d. L'ordre des *skandhas* est justifié par la grossièreté, la souillure, le caractère de pot, etc., et aussi au point de vue des sphères d'existence [1].

1. Le *rūpa* ou matière, étant susceptible de résistance (i. 29 b), est le plus grossier des *skandhas*. Parmi les *skandhas* immatériels *(arūpin)* la sensation est le plus grossier, en raison de la grossièreté de son fonctionnement : en effet, on localise la sensation dans la main, dans le pied, etc. La notion *(saṃjñā)* est plus grossière que les deux derniers *skandhas*. Le *saṃskaraskandha* est plus grossier que le *skandha* de connaissance. — Les *skandhas* sont donc rangés dans l'ordre de leur grossièreté décroissante.

2. Au cours de l'éternelle transmigration, l'homme et la femme sont réciproquement épris de leur corps *(rūpa)*, parce qu'ils sont attachés au plaisir de la sensation *(vedanā)*. Cet attachement procède de notions erronées *(saṃjñāviparyāsa)*, lesquelles sont dues aux passions *(kleśa)* qui sont des *saṃskāras*. [18 a] Et c'est la pensée *(citta, vijñāna)* qui est souillée par les passions. — Les *skandhas* sont donc rangés d'après le processus de la souillure *(saṃkleśa)*.

1. *kramaḥ punaḥ yathaudārikasaṃkleśabhajanādyarthadhātutaḥ* // D'après Vibhāṣā, 74, 22.

3. La matière est le pot, la sensation est l'aliment, la notion est le condiment, les *saṃskāras* sont le cuisinier, la connaissance ou pensée est le mangeur. — Nous avons ici une troisième raison de l'ordre des *skandhas*.

4. Enfin, à considérer les *skandhas* d'une part, les *dhātus* ou sphères d'existence (ii. 14) de l'autre, on voit que le Kāmadhātu est caractérisé, spécifié *(prabhāvita, prakarṣita)* par la matière, à savoir par les cinq objets de jouissance sensible *(kāmaguṇa*, Dharmaskandha, 5, 10. Vibhāṣā, 73, 2, comp. Kathāvatthu, viii. 3). Le Rūpadhātu, c'est-à-dire les quatre *dhyānas*, est caractérisé par la sensation (organes de plaisir, de satisfaction, d'indifférence, viii. 12). Les trois premiers étages de l'Ārūpyadhātu sont caractérisés par la notion : notion de l'espace infini, etc. (viii. 4). Le quatrième étage de l'Ārūpyadhātu, ou sommet de l'existence *(bhavāgra)*, est caractérisé par la volition *(cetanā)*, le *saṃskāra* par excellence, qui y crée une existence de quatre-vingt mille âges cosmiques (iii. 81 c). Enfin, ces divers étages sont les ' demeures de la connaissance ou de la pensée ' *(vijñānasthiti*, iii. 6) : c'est dans ces lieux que séjourne la pensée. — Les quatre premiers *skandhas* constituent le champ : le cinquième constitue la semence.

Il y a donc cinq *skandhas*, ni plus, ni moins. On voit comment les raisons qui justifient l'ordre des *skandhas* justifient aussi la doctrine qui fait de la sensation et de la notion des *skandhas* à part : elles sont plus grossières que les autres *saṃskāras* ; elles sont les causes du processus de la souillure ; elles sont l'aliment et le condiment ; elles règnent sur deux sphères d'existence.

Il faut maintenant expliquer l'ordre dans lequel sont énumérés les six *āyatanas* ou *dhātus* que sont les six organes de connaissance, organe de la vue, etc. ; ordre en fonction duquel sont rangés les domaines ou objets *(viṣaya)* et les connaissances qui correspondent à ces organes *(rūpadhātu, cakṣurvijñānadhātu* ......) [18 b],

23 a. Les cinq premiers sont les premiers parce que leur objet est actuel [1].

1. *pañcāgryā vartamānārthyāt.*

Cinq, à commencer par l'organe de la vue, sont nommés les premiers, parce qu'ils ne portent que sur des objets présents, simultanés. Au contraire, l'objet de l'organe mental *(manas)* peut être (1) simultané à cet organe, (2) antérieur ou passé, (3) postérieur ou futur, (4) tritemporel, c'est-à-dire simultané, antérieur et postérieur, (5) hors du temps.

23 b. Les quatre premiers sont les premiers parce que leur objet est seulement la matière dérivée ou secondaire [1].

Les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût n'atteignent pas les grands éléments (i. 12), mais seulement la matière qui dérive des grands éléments *(bhautika, upādāyarūpa*, ii. 50 a, 65).

L'objet du tact *(kāyendriya)* n'est pas constant (i. 35 a-b, 10 d) : tantôt les grands éléments, tantôt la matière dérivée, tantôt les uns et l'autre à la fois.

23 c. Ces quatre sont rangés d'après la portée et la rapidité de leur activité [2].

Leur activité est à distance, à plus grande distance, plus rapide.

L'organe de la vue et l'organe de l'ouïe portent sur un objet éloigné (i. 43 c-d). Ils sont donc nommés les premiers.

L'organe de la vue porte plus loin que l'organe de l'ouïe : car on voit un fleuve dont on n'entend pas le bruit. L'organe de la vue est donc nommé avant l'organe de l'ouïe.

Ni l'odorat ni le goût ne connaissent à distance. Mais l'activité de l'odorat est plus rapide que celle du goût. L'odorat perçoit l'odeur de l'aliment avant que le goût en perçoive la saveur [19 a].

23 d. Ou bien les organes sont rangés d'après leur siège [3].

Le point d'appui ou siège de l'organe de la vue, c'est-à-dire l'œil, est le plus haut ; en dessous, le siége de l'organe de l'ouïe ; en dessous, le siège de l'organe de l'odorat ; en dessous, le siège de l'organe

1. *bhautikārthyāc catuṣṭayam* /
2. *dūrāśutaravṛttyānye*
3. *atha vā [yathāśrayam] kramaḥ* //

du goût. Quant au siège de l'organe du tact, c'est-à-dire le corps (*kāya*), il est, dans son ensemble, plus bas que la langue. Pour l'organe mental, il n'est pas matériel (i. 44 a-b).

Parmi les dix *āyatanas* compris dans le *rūpaskandha*, un seul reçoit le nom de *rūpa-āyatana*. Bien que tous les *āyatanas* soient des *dharmas*, un seul est nommé *dharma-āyatana*. Pourquoi ?

24. En vue de le distinguer des autres, en raison de son excellence, un seul *āyatana* est nommé *rūpa-āyatana*. En vue de le distinguer des autres, parce qu'il comprend beaucoup de *dharmas* et le meilleur *dharma*, un seul *āyatana* est nommé *dharma-āyatana* [1].

Les dix *āyatanas* matériels (i. 14 a-b) sont, chacun à part, *āyatana* : cinq étant sujet, cinq étant objet de certaines connaissances. Ils ne sont pas, dans leur ensemble, un seul *āyatana*, une seule source de la connaissance, qu'on nommerait *rūpa-āyatana*. Neuf se trouvent individualisés par des noms spéciaux : *cakṣurāyatana*, *śrotrāyatana*, *śabdāyatana* .... L'*āyatana* qui ne porte aucun de ces neuf noms, et qui est matière, *rūpa*, se trouve suffisamment désigné par l'expression *rūpa-āyatana*, sans qu'il soit besoin de lui donner un autre nom [19 b].

Mais les neuf autres *āyatanas* sont aussi, et *āyatana*, et *rūpa* : pourquoi le nom de *rūpa-āyatana* est-il donné de préférence à l'objet de l'organe de la vue ?

En raison de son excellence. Il est *rūpa*, en effet, 1° en raison du *bādhanalakṣaṇarūpaṇa* : en tant que susceptible de résistance ; il est ' détérioré ' par le contact de la main, etc. ; 2° en raison du *deśanidarśanarūpaṇa* (i. 13, p. 25) : on peut l'indiquer comme étant ici, comme étant là ; 3° en raison de l'usage commun : ce qu'on entend dans le monde par *rūpa*, c'est le ' visible ', couleur et figure.

1. *viśeṣaṇārthaṃ prādhānyād bahvagradharmasaṃgrahāt* /
rūpāyatanam evaikam ekaṃ ca dharmasaṃjñakam //

La Vibhāṣā, 73, 14, énumère onze raisons qui justifient les termes *rūpāyatana*, *dharmāyatana*.

Le *dharmāyatana* (i. 15 b-d) se trouve suffisamment distingué des autres *āyatanas* par le nom de *dharmāyatana*. Même explication que plus haut. Il comprend de nombreux *dharmas*, sensation, notion, etc. ; il comprend le meilleur *dharma*, c'est-à-dire le Nirvāṇa. C'est pourquoi le nom général, *dharmāyatana*, lui est attribué par excellence.

D'après une autre opinion [1], le ' visible ' est nommé *rūpāyatana* parce qu'il comprend vingt variétés (bleu, etc.), parce qu'il est le domaine des trois sortes d'œil, œil de chair, œil divin, œil de l'entendement (*māṃsa°*, *divya°*, *prajñācakṣus*, Itivuttaka, 61).

Les Sūtras nomment d'autres *skandhas*, d'autres *āyatanas*, d'autres *dhātus*. Ceux-ci rentrent-ils dans les *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* ci-dessus décrits ? [20 a]

25. Les quatre-vingt mille *dharmaskandhas* qu'a promulgués le Muni, suivant qu'on les regarde comme ' voix ' ou comme ' nom ', rentrent dans le *rūpaskandha* ou dans le *saṃskāraskandha* [2].

Pour les philosophes qui disent : « La parole du Bouddha est, de sa nature, voix (*vāc*) », ces *skandhas* rentrent dans le *rūpaskandha* ; pour ceux qui considèrent la parole du Bouddha comme ' nom ' (*nāman*), ces *skandhas* rentrent dans le *saṃskāraskandha* (ii. 36, 47 a-b).

Quelle est la dimension d'un *dharmaskhandha* ?

1. C'est l'opinion de Dharmatrāta (Nanjio 1287), i. 17.
2. *dharmaskandhasahasrāṇy aśītir yāny avadan muniḥ*
tāni vāg nāma vā teṣāṃ rūpasaṃskārasaṃgrahaḥ |

(1). D'après les Sautrāntikas, la parole du Bouddha (*buddhavacana*) est *vāgvijñapti* (iv. 3 d) ; d'après une autre école (*nikāyāntarīya*) elle est *nāman*. Pour les Ābhidhārmikas, elle est, en même temps, *vāc* et *nāman*. La Vyākhyā cite, sur ce point, le Jñānaprasthāna 12, 15 (Cosmologie bouddhique, p. vii, note).

(2). Dans un autre canon, le Sūtra dit qu'il y a quatre-vingt-quatre mille *dharmaskandhas*. Le Sūtra fait dire à Ānanda : « J'ai appris de Bhagavat plus de quatre-vingt mille *dharmaskandhas* : *sātirekāṇi me 'śītir dharmaskandhasahasrāṇi bhagavato 'ntikāt saṃmukham udgṛhītāni* » (Voir Burnouf, Introduction, p. 34 ; Sumaṅgalavilāsinī i. p. 24 ; Theragāthā 1024, Prajñāpāramitā dans l'Akutobhaya de Nāgārjuna, i. 8, Avadānaśataka, ii. 155.).

26 a. D'après les uns, un *dharmaskandha* est de la dimension du Traité[1].

C'est-à-dire, de la dimension du Traité d'Abhidharma connu sous le nom de Dharmaskandha, lequel est de six mille stances[2].

26 b. Les exposés des *skandhas*, etc., constituent autant de *dharmaskandhas*[3].

D'après une autre opinion, les exposés *(kathā, ākhyāna)* des *skandhas*, des *āyatanas*, des *dhātus*, du *pratītyasamutpāda*, des Vérités, des aliments, des *dhyānas* [20 b], des *apramāṇas*, des *ārūpyas*, des *vimokṣas*, des *abhibhvāyatanas*, des *kṛtsnāyatanas*, des *bodhipakṣikas*, des *abhijñās*, des *pratisaṃvid*, du *praṇidhijñāna*, de l'*araṇā*, etc., sont chacun à part, autant de *dharmaskandhas*.

26 c-d. En fait, chaque *dharmaskandha* a été prêché pour guérir une certaine catégorie de fidèles[4].

Les êtres, sous le rapport de la diathèse (ii. 26), sont au nombre de quatre-vingt mille : les uns sont dominés par l'affection, d'autres par la haîne, d'autres par l'erreur, d'autres par l'orgueil, etc. *(lobhacarita*, etc.). Quatre-vingt mille *dharmaskandhas* ont été prêchés par Bhagavat pour les guérir.

De même que les *dharmaskandhas* rentrent dans le *rūpaskandha* ou dans le *saṃskāraskandha*,

27. De même les autres *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* doivent être rangés convenablement dans les *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus*

1. *śāstrapramāṇa ity eke*

Vibhāṣā, 74, 10 : Le Dharmaskandhaśāstra est de six mille *gāthās*.

Voir l'analyse de Takakusu, JPTS. 1905, p. 112.

2. Les quatre-vingt mille *dharmaskandhas* ont péri ; un seul *dharmaskandha* a été conservé (Vyākhyā).

3. *skandhādīnāṃ kathaikaśaḥ* ||

C'est l'explication de Buddhaghosa, Sumaṅgala, i. 24.

4. *caritapratipakṣas tu dharmaskandho 'nuvarṇitaḥ* ||

tels que décrits ci-dessus, en tenant bien compte du caractère qui leur a été attribué [1].

Les autres *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* dont il est question dans d'autres Sūtras doivent être rangés dans les cinq *skandhas*, douze *āyatanas* et dix-huit *dhātus*, en tenant bien compte du caractère propre qui leur a été attribué dans cet ouvrage.

On a cinq *skandhas* purs, *śīla* (iv. 13), *samādhi* (vi. 68), *prajñā* (ii. 25), *vimukti* (vi. 76 c) *vimuktijñānadarśana* : le premier fait partie du *rūpaskandha* [21 a], les autres du *saṃskāraskandha* (Saṃyutta, i. 99, Dīgha, iii. 279, Dharmasaṃgraha, 23).

Les huit premiers *kṛtsnāyatanas* (viii. 35), étant de leur nature absence de désir *(alobha)*, font partie du *dharmāyatana*. Si on les considère avec leur escorte, ils sont de leur nature cinq *skandhas*, et ils sont inclus dans le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*.

Il en va de même des *abhibhvāyatanas* (viii. 34).

Les deux derniers *kṛtsnāyatanas* et les quatre *arūpyāyatanas* (viii. 2 c) sont, de leur nature, quatre *skandhas*, à l'exclusion du *rūpa*. Ils sont compris dans le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*.

Les cinq « portes d'arrivée de la délivrance » *(vimuktyāyatana)* [2] sont, de leur nature, connaissance spéculative *(prajñā)* ; elles sont donc comprises dans le *dharmāyatana*. Si on considère leur escorte, elles sont comprises dans le *śabdāyatana*, le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*.

Restent deux autres *āyatanas* [3] : 1. les Asaṃjñisattvas (ii. 41 b-d), compris dans dix *āyatanas*, en exceptant les odeurs et les

1. [*tathānye 'pi yathāyogaṃ skandhāyatanadhātavaḥ* |
pratipādyā yathokteṣu saṃvimṛśya svalakṣaṇam

2. La Vyākhyā cite un Sūtra, recension quelque peu développée de Dīgha, iii. 241 et Aṅguttara, iii. 21.

vimuktyāyatana = vimukter āyadvāram.

3. *rūpiṇaḥ santi sattvā asaṃjñino 'pratisaṃjñinaḥ tad yathā devā asaṃjñisattvāḥ | idaṃ prathamam āyatanam | arūpiṇaḥ santi sattvāḥ sarvaśa ākiṃcanyāyatanaṃ samatikramya naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam upasaṃpadya viharanti | tadyathā devā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagāḥ | idaṃ dvitīyam āyatanam*

saveurs ; 2. les Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagas, compris dans le *manāyatana* et le *dharmāyatana*.

De même les soixante-deux *dhātus* énumérés dans le Bahudhātuka doivent être rangés dans les dix-huit *dhātus* en tenant compte de leur nature [1].

Parmi les six *dhātus* ou éléments dont parle le Sūtra [2], élément terre, élément eau, élément feu, élément vent, élément espace *(ākāśadhātu)*, élément connaissance *(vijñānadhātu)*, les deux derniers n'ont pas été définis. Devons-nous entendre que l'élément espace est la même chose que l'espace *(ākāśa)*, le premier des inconditionnés (i. 5 c) ? Toute connaissance *(vijñāna*, i. 16) est-elle l'élément connaissance ? [21 b].

28 a-b. La cavité ou vide, c'est ce qu'on nomme l'élément espace ; c'est, dit-on, lumière et obscurité [3].

La cavité ou vide de la porte, de la fenêtre, etc., c'est l'élément espace *(ākāśadhātu)* externe *(bāhya)* ; la cavité de la bouche, du nez, etc., c'est l'élément espace interne *(ādhyātmika)* [4].

D'après l'École *(kila)*, le vide ou élément espace est lumière et

1. Ils s'opposent aux soixante-deux *dṛṣṭis* (Vibhāṣā, 71, 6). — Le Bahudhātuka (Madhyama, 48, 16, Dharmaskandha, chapitre xx) est étroitement apparenté à Majjhima, iii. 61 (41 *dhātus*). Comparer Asaṅga, Sūtrālaṃkāra, iii. 2.

2. Il s'agit du Sūtra qui explique les éléments constitutifs de la personne humaine : *ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣo puruṣaḥ*. Vasubandhu le cite (i. 35) sous le nom de Garbhāvakrāntisūtra (Vinayasaṃyuktakavastu, § 11, Nanjio 1121 ; Ratnakūṭa, chap. 14, Nanjio, 23. 15). Dans Majjhima, ce Sūtra s'appelle Dhātuvibhaṅgasutta (iii. 239) ; il constitue une des sources du Pitāputrasamāgama dont nous avons des extraits dans Śikṣāsamuccaya, p. 244, Bodhicaryāvatāra, ix. 88, Madhyamakāvatāra, p. 269.

Voir p. 23, n. 1, p. 63, n. 1 et Prakaraṇapāda cité note ad ii. 23 c-d.

Sur les six *dhātus*, Aṅguttara i. 176, Vibhaṅga, pp. 82-85, Abhidharmahṛdaya, viii, 7.

3. [*chidram ākāśadhātvākhyam*] *ālokatamasī kila* |

4. Dharmaskandha, chapitre XX, Vibhāṣā, 75, 8. — Même définition dans Vibhaṅga, p. 84 : *katamā ajjhattikā ākāsadhātu ? yaṃ ajjhattaṃ paccattam ākāso ākāsagataṃ aghaṃ aghagataṃ vivaro vivaragatam ... kaṇṇacchiddaṃ nāsacchiddaṃ....*

obscurité — c'est-à-dire une certaine catégorie de couleur *(varṇa)*, de matière *(rūpa)* (i. 9 b), car ce qu'on perçoit dans une cavité, c'est de la lumière ou de l'obscurité. Étant, de sa nature, lumière ou obscurité, le vide sera jour et nuit [1].

Le vide est nommé *aghasāmantaka rūpa* (Vibhāṣā, 75, 9).

Agha, dit-on, s'explique étymologiquement *atyartham hananāt* : ' parce qu'extrêmement capable de heurter et d'être heurté ' [2]. Il faut donc entendre par *agha* la matière agglomérée, solide *(saṃcita rūpa)*. Le vide est une matière voisine *(sāmantaka)* de l'*agha*.

D'après une autre opinion, d'après nous, *agha* signifie ' exempt de heurt *(a-gha)* '. Le vide est *agha* parce qu'une autre matière ne s'y heurte pas : il est en même temps voisin d'une autre matière ; il est donc *agha* et *sāmantaka*.

28 c-d. L'élément connaissance, c'est la connaissance impure [22 a], parce que celle-ci est le soutien de la naissance [3].

La connaissance impure *(sāsrava)*, c'est-à-dire la pensée qui ne fait pas partie du Chemin.

Les six *dhātus* sont donnés dans le Sūtra (p. 49, n. 2) comme soutien, comme raison d'être de la naissance, c'est-à-dire de la ' pensée à la conception ' *(pratisaṃdhicitta)*, et de toute l'existence jusqu'à la ' pensée à la mort ' *(maraṇacitta)*.

1. Fou-kouang (Kō-ki, 17) : « On dit que l'*ākāśadhātu* est lumière et obscurité pour montrer qu'il est une sorte de couleur *(varṇa)* et une chose réelle. L'auteur ne croit pas que l'*ākāśadhātu* soit une chose réelle, c'est pourquoi il ajoute le mot *kila* ». Pour Vasubandhu et les Sautrāntikas, l'*ākāśadhātu* est seulement l'absence d'un corps résistant *(sapratighadravyabhāvamātra)*. Voir ii. 55 c-d.

Vibhāṣā, 75, 9 : Quelle différence entre l'*ākāśa* et l'*ākāśadhātu* ? — Le premier est immatériel *(arūpin)*, invisible *(anidarśana)*, non résistant *(apratigha)*, pur *(anāsrava)*, inconditionné *(asaṃskṛta)* : le second est matériel.......

2. L'édition de la Vyākhyā lit *agha : aghaṃ kila citasthaṃ rūpam iti citasthaṃ saṃghātasthaṃ ; atyarthaṃ hanti hanyate cety agham* .... *atyarthaśabdasya akārādeśaḥ kṛto hanteś ca ghādeśaḥ*. Mais le MS. Burnouf lit *agham* .... *akārādeśaḥ* ; on a, ad iii. 72, *agha* = *citastharūpa* ; Mahāvyutpatti, 245, 162.

3. [*vijñānadhātur vijñānaṃ sāsravaṃ* | *janmaniśrayaḥ*

Les *dharmas* purs *(nirāsrava)* sont opposés à la naissance, à l'existence. Donc les cinq connaissances sensibles, qui sont toujours impures, et la connaissance mentale quand elle est impure, voilà l'élément connaissance (Vibhāṣā, 75, 11).

De ces six *dhātus*, les quatre premiers sont compris dans le tangible *(spraṣṭavyadhātu)*, le cinquième est compris dans le visible *(rūpadhātu)*, le sixième dans les sept *dhātus* énumérés i. 16 c.

[ii 1 a] Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont visibles, ' susceptibles d'être montrés du doigt ' *(sanidarśana)* ?

29 a-b. Est visible le seul *rūpadhātu* [1].

On peut indiquer sa place, ici, là. Les autres *dhātus* sont invisibles.

Combien de *dhātus* sont susceptibles de contre-heurt *(sapratigha)*? Combien sont insusceptibles de contre-heurt *(apratigha)* ?

29 b-c. Sont susceptibles de contre-heurt les dix *dhātus* qui sont exclusivement matériels [2].

Les dix *dhātus* qui sont compris dans le *rūpaskandha* sont susceptibles de contre-heurt [3] [1 b].

1. Le *pratighāta*, ou *abhighāta*, heurt, collision, est de trois sortes : *āvaraṇapratighāta, viṣayapratighāta, ālambanapratighāta* (Vibhāṣā, 76, 3).

a. *āvaraṇapratighāta*, le contre-heurt en raison de la résistance, la qualité qui appartient à un corps de faire obstacle à la naissance d'un autre corps dans le lieu où lui-même se trouve, l'impénétrabilité. Lorsque la main heurte la main ou la pierre, lorsque la pierre heurte la pierre ou la main, elle est contre-heurtée, elle est repoussée *(pratihanyate)*.

b. *viṣayapratighāta*, le heurt de l'organe *(viṣayin)* avec ce qui

1. *sanidarśana eko 'tra rūpam.*

2. *sapratighā daśa / rūpiṇaḥ.* — Voir ci-dessus p. 24 et suiv.

3. Le *dharmadhātu* est hors de cause : il comprend l'*avijñapti* qui est matérielle et non susceptible de heurt.

est son domaine d'action *(viṣaya)*. D'après la Prajñapti[1] : « Il y a un œil, un organe de la vue, qui est contre-heurté, impressionné, par l'eau et non par le sec, à savoir l'œil des poissons ; il y a un œil qui est contre-heurté par le sec et non par l'eau, à savoir l'œil des hommes en général (à l'exclusion des pêcheurs) ; il y a un œil qui est contre-heurté par l'eau et par le sec, à savoir l'œil du crocodile, du crabe, de la grenouille, des pêcheurs ; il y a un œil qui n'est contre-heurté ni par l'eau ni par le sec, à savoir l'œil qui n'est pas des catégories précédentes (par exemple, l'œil des êtres qui périssent dans la matrice). Il y a un œil qui est contre-heurté par la nuit, à savoir l'œil de la chauve-souris, de la chouette, etc. ; il y a un œil qui est contre-heurté par le jour, à savoir l'œil de l'homme en général (à l'exclusion des voleurs, etc.) ; il y a un œil qui est contre-heurté par la nuit et par le jour, à savoir l'œil du chien, du chacal, du cheval, du léopard, du chat, etc. ; il y a un œil qui n'est contre-heurté ni par la nuit, ni par le jour, à savoir l'œil qui n'est pas des catégories précédentes »[2].

c. *ālambanapratighāta* [2 a], le heurt de la pensée et des mentaux *(citta, caitta)* avec leur objet *(svālambana)* (ii. 62 c).

Quelle différence entre le domaine, *viṣaya*, et l'objet, *ālambana* ?

Par *viṣaya*, on entend le lieu où l'organe exerce son activité, vue, audition, etc. ; par *ālambana*, ce qui est saisi par la pensée et les mentaux. Donc, tandis que la pensée et les mentaux ont *viṣaya* et *ālambana*, l'œil, l'oreille, etc. n'ont que *viṣaya*.

Pourquoi appeler ' contre-heurt ' *(pratighata)* la ' procession ' *(pravṛtti)* ou activité *(kāritra)* de l'organe ou de la pensée à l'égard du *viṣaya* ou de l'*ālambana* ?

Parce que l'organe ne procède pas, n'est pas actif, au delà du *viṣaya* ; donc il est contre-heurté par le *viṣaya* [car on dit dans l'usage commun qu'on est contre-heurté par un mur au delà duquel on ne peut ' procéder ']. Ou bien, par contre-heurt, il faut entendre ' rencontre ' *(nipata, nipatana)* : c'est la procession *(pravṛtti* = *kāritra)* de l'organe à l'égard de son domaine propre.

1. Voir Kāraṇaprajñaptiśāstra, analyse dans Cosmologie bouddhique, p. 339.
2. Comparer Saṃyutta, iv. 201 : *puthujjano cakkhusmiṃ haññati manapamanapehi rupehi.*

2. Quand nous disons que dix *dhātus* sont susceptibles de contre-heurt, *sapratigha*, ' caractérisés par le *pratighata* ', nous entendons parler de l'*āvaraṇapratighata* : ce sont corps réciproquement impénétrables, susceptibles de collision.

3. On demande si les *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ', sont aussi *sapratigha* par ' impénétrabilité '.

Quatre alternatives : 1. les sept *cittadhatus* (i. 16 c) et une partie du *dharmadhātu*, à savoir les *saṃprayuktas* (ii. 23), sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ' seulement ; 2. les cinq domaines, visible, etc. (i. 9) sont *sapratigha* par ' impénétrabilité ' seulement ; 3. les cinq organes, œil, etc. (i. 9) sont *sapratigha* aux deux points de vue ; 4. une partie du *dharmadhātu*, à savoir les *viprayuktas* (ii. 35), n'est pas *sapratigha*.

On demande si les *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ', sont aussi *sapratigha* par ' heurt avec l'objet ' *(ālambanapratighāta)* [2 b]. — On répond en partant du second terme de la question *(paścātpādaka)* : les *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec l'objet ' sont aussi *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ' ; mais il y a des *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ' sans être en même temps *sapratigha* par ' heurt avec l'objet ', à savoir les cinq organes.

4. Le Bhadanta Kumāralābha dit :

« On appelle *sapratigha* ce en quoi et à l'égard de quoi la connaissance *(manas)* peut être empêchée de naître par un [corps] étranger ; *apratigha*, l'opposé [1] ».

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont bons *(kuśala)*, mauvais *(akuśala)*, non-définis *(avyākṛta*, iv. 8, 9, 45) ?

1. C'est-à-dire : la connaissance qui naît ayant pour objet *(viṣaya)* le bleu et pour support *(āśraya)* l'œil, peut être empêchée de naître par l'interposition d'un corps étranger entre l'œil et le bleu : l'œil et le bleu sont donc *sapratigha*. Au contraire, ni le *manodhātu*, qui fait fonction d'organe de la connaissance mentale *(manovijñāna)*, ni le *dharmadhātu*, qui est l'objet propre de la connaissance mentale (par exemple la sensation), ne sont *sapratigha* : rien ne peut empêcher, en faisant ' obstacle ', ' écran ' *(āvaraṇa)*, la connaissance mentale *(manovijñāna)* de naître de l'organe mental *(manodhātu)* à l'égard du *dharmadhātu*.

29 c-d. Huit *dhātus* sont non-définis, à savoir les précédents moins le visible et le son [1].

Les dix *dhātus* caractérisés comme *sapratigha* (i. 29 b-c), moins le visible *(rūpa)* et le son *(śabda)*, — c'est-à-dire huit *dhātus* : les cinq organes matériels, l'odeur, la saveur et le tangible, — sont non-définis [3 a], n'étant pas définis comme bons ou mauvais, ou bien, suivant une autre opinion, n'étant pas définis au point de vue de la rétribution *(vipāka)*.

30 a. Les autres sont des trois espèces [2].

Les autres *dhātus* sont, suivant le cas, bons, mauvais, non-définis.

1. Les sept *dhātus (cittadhātavaḥ*, i. 16 c) sont bons quand ils sont associés aux trois racines du bien (iv. 8), mauvais quand ils sont associés aux racines du mal, non-définis en tout autre cas [3 a] [3].

2. Le *dharmadhātu* (i. 15 c-d) comprend (1) les racines du bien, des *dharmas* associés à ces racines, des *dharmas* issus de ces racines, le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa ; (2) les racines du mal, des *dharmas* associés à ces racines, des *dharmas* issus de ces racines ; (3) des *dharmas* non-définis, par exemple l'espace.

3. Le *rūpadhātu* et le *śabdadhātu*, le visible et l'audible, sont bons ou mauvais lorsqu'ils constituent un acte corporel ou vocal (iv. 26, 3 d) issu d'une pensée bonne ou mauvaise. Ils sont non-définis dans tout autre cas.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien existent dans chaque sphère d'existence, Kāmadhātu, Rūpadhātu, Ārūpyadhātu (iii. 1-3) ?

30 a-b. Tous dans le Kāmadhātu. [4]

1. *avyakṛta aṣṭau te rūpaśabdavarjitaḥ* / — Voir ii. 9 a ; Vibhāṣā, 51, 3, 144, 4.

2. *tridhānye*.

3. Les Mahīśāsakas croient que les quatre premières connaissances sont toujours non définies ; la connaissance du tact et la connaissance mentale sont des trois espèces.

4. *kāmadhātvāptāḥ sarve*.

Les *dharmas* qui n'appartiennent à aucune sphère d'existence, qui sont trans-

Tous les *dhatus* sont associés, liés au Kāmadhātu, non dissociés du Kāmadhātu (Vibhāṣā 145, 11).

30 b-d. Quatorze dans le Rūpadhātu, en exceptant l'odeur, la saveur, la connaissance de l'odorat, la connaissance du goût. [1]

i. L'odeur et la saveur y manquent, car elles sont aliment-en-bouchées (iii. 39) et personne ne naît dans le Rūpadhātu qui ne soit détaché de cet aliment. L'odeur et la saveur manquant, les connaissances de l'odorat et du goût manquent aussi.

Objection. Le tangible *(spraṣṭavyadhātu)* manquera aussi, car il est aussi aliment-en-bouchées.

Non, car le tangible n'est pas exclusivement aliment. Existe dans le Rūpadhātu le tangible qui n'est pas aliment [3 b].

Objection. On peut raisonner de même en ce qui regarde l'odeur et la saveur.

Non. Le tangible a un emploi utile *(pariviṣṭi)* en dehors de l'alimentation : il sert de point d'appui aux organes *(āśrayabhāva)* ; il sert de support en général *(ādhāra)* ; il sert de vêtement. En dehors de la consommation *(āhārābhyavahāra)*, l'odeur et la saveur n'ont pas d'emploi *(paribhoga)* : elles ne présentent aucune utilité pour des êtres détachés de l'aliment.

ii. Śrīlābha donne une explication différente. Lorsqu'un homme du Kāmadhātu entre en recueillement, entre dans les extases *(dhyāna)*, il voit des visibles ; il entend des sons ; son corps est favorisé, réconforté *(anugrah)* par un certain tangible qui accompagne le bien-être corporel *(praśrabdhi)* produit par l'extase (viii. 9 b). On peut conclure de ce fait que, dans les demeures célestes du Rūpadhātu qui portent le nom de *dhyāna (upapattidhyāna*, iii. 2, viii. 1), il y a visible, audible, tangible, mais non pas saveur et odeur.

cendants à l'existence *(adhātupatita, adhātvāpta, — apariyāpanna)* sont les inconditionnés.

1. *rūpe caturdaśa | vinā gandharasaghrāṇajihvāvijñānadhātubhiḥ ||*
L'examen de ce problème est repris ii. 12.
Comparer Kathāvatthu, viii, 7.

iii. Nous pensons que, si l'odeur et la saveur manquent dans le Rūpadhātu, les organes de l'odorat et du goût doivent aussi y manquer, car ils n'y servent à rien. Donc il n'y a que douze *dhātus* dans le Rūpadhātu.

1. Réponse d'un docteur qui se substitue au Vaibhāṣika *(vaibhāṣikadeśīya)*. — Les organes de l'odorat et du goût sont utiles dans le Rūpadhātu, car, sans eux, la beauté et l'élocution feraient défaut.

Le nez, support ou siège de la matière subtile qui constitue l'organe de l'odorat, suffit à la beauté, abstraction faite de cette matière subtile (i. 44) : la langue, siège de l'organe du goût, suffit à l'élocution, abstraction faite de la matière subtile qui constitue l'organe du goût.

Le Vaibhāṣikadeśīya. — Le membre, nez, langue, qui supporte l'organe, ne peut pas être démuni de cet organe. Il n'y a pas de nez ni de langue où fasse défaut la matière subtile qui constitue l'organe de l'odorat ou l'organe du goût. De même que le membre sexuel est toujours revêtu de cet organe spécial du tact qu'on appelle l'organe sexuel *(puruṣendriya)* (i. 44 a, ii. 2 c-d).

On conçoit très bien que le membre sexuel manque lorsque l'organe sexuel manque, car, dépouillé de cet organe, il ne sert à rien ; mais le nez et la langue sont utiles indépendamment des organes de l'odorat et du goût. Donc le nez et la langue existent dans le Rūpadhātu, quoique les organes correspondants y manquent. Donc il n'y a que douze *dhātus* dans le Rūpadhātu.

2. Réponse du Vaibhāṣika. — Un organe peut naître sans avoir aucune utilité, par exemple les organes des êtres voués à périr dans la matrice.

Soit ! la naissance d'un organe peut être sans utilité : mais elle n'est jamais sans cause [4 a]. Quelle est la cause de la naissance d'un organe, sinon un certain acte commandé par un désir relatif à cet organe ? Or quiconque est sans attachement pour l'objet, odeur, est aussi sans attachement pour l'organe, organe de l'odorat. Donc il n'y a aucune raison pour que les organes de l'odorat et du goût apparaissent chez des êtres qui renaissent dans le Rūpadhātu, puisque ces êtres sont détachés des odeurs et des saveurs. Ou bien dites-nous pourquoi l'organe sexuel manque dans le Rūpadhātu ?

Réplique du Vaibhāṣika. — L'organe sexuel est cause de laideur (ii. 12).

N'est-il pas beau chez les êtres qui possèdent la marque des Mahāpuruṣas ? [1] D'ailleurs, ce n'est pas en raison de l'utilité que naît l'organe sexuel, mais bien en raison de sa cause. La cause étant donnée, fût-il laid, il naîtra.

3. Argument d'autorité. D'après le Vaibhāṣika, soutenir que les organes de l'odorat et du goût manquent dans le Rūpadhātu, c'est contredire le Sūtra. Le Sūtra [2] enseigne que les êtres du Rūpadhātu possèdent tous les organes *(ahīnendriya)*, tous les organes complets *(avikalendriya)* : ils ne sont jamais borgnes *(kāṇa)*, ni à une oreille *(kuṇṭha)* (iii. 98 a).

Ce texte enseigne que les êtres du Rūpadhātu possèdent, au complet, les organes qui existent dans le Rūpadhātu. Si le Vaibhāṣika ne l'entend pas ainsi, il doit attribuer à ces êtres l'organe sexuel.

4. Réplique et conclusion du Vaibhāṣika.

Bien que l'odeur et la saveur y manquent, les organes de l'odorat et du goût existent dans le Rūpadhātu.

En effet, l'homme qui est détaché de l'odeur garde attachement à l'égard de l'organe de l'odorat qui est partie de sa personne *(ātmabhāva, svasaṃtāna)*. La soif entre en exercice à l'égard des six organes de connaissance, non pas en raison de l'objet de ces six organes, mais en raison de la personne même *(ātmabhāvamukhena)*. Donc la naissance des organes de l'odorat et du goût a une cause, fût-on détaché des odeurs et des saveurs.

Il n'en va pas de même de l'organe sexuel. L'attachement relatif à cet organe a pour principe l'attachement à la connaissance tactile de l'union sexuelle. Or les êtres qui renaîtront dans le Rūpadhātu sont détachés de la dite connaissance ; donc ils n'ont pas accompli d'acte commandé par un désir relatif à l'organe sexuel ; donc cet organe manque dans le Rūpadhātu [4 b] [3].

1. *kośagatavastiguhya.*
2. Comp. Dīgha i. 34, 186.
3. Vibhāṣā, 145, 12 : « Les organes male et féminin existent-ils dans le Rūpadhātu ? Ni l'un ni l'autre organe sexuel n'y existent. Première opinion : c'est

31 a-b. Dans l'Ārūpyadhātu, l'organe mental *(manodhātu)*, l'objet de la connaissance mentale *(dharmadhātu)*, la connaissance mentale *(manovijñānadhātu)* [1].

Naissent dans l'Ārūpya les êtres détachés de la matière *(rūpa)*.

Manquent donc dans l'Ārūpya les dix *dhātus* qui sont matériels, à savoir cinq organes et leurs objets, et les cinq connaissances qui ont pour point d'appui et pour objet un *dhātu* matériel (viii. 3 c).

Combien de *dhātus* sont impurs ? Combien sont purs ?

31 c-d. Les trois *dhatus* qui viennent d'être nommés sont purs ou impurs [2].

Ils sont purs *(anasrava)* lorsqu'ils font partie de la vérité du chemin ou de l'inconditionné ; impurs, dans le cas contraire (i. 4).

31 d. Les autres sont impurs [3].

Les autres *dhatus*, au nombre de quinze, sont seulement impurs [4].

parce qu'on désire abandonner ces organes que l'on cultive les *dhyānas* et que l'on va renaître dans le Rūpadhātu. Si les êtres du Rūpadhātu possédaient ces organes, on ne désirerait pas renaître dans cette sphère. Deuxième opinion : ces organes sont créés par l'aliment grossier (iii. 39) ; le Sūtra (iii. 98 c) dit en effet que les êtres humains du commencement de l'âge cosmique ne possèdent pas ces organes, qu'ils ont tous même forme ; plus tard, quand ils mangent le jus de la terre, les deux organes naissent, la différence d'homme et de femme apparaît ; en l'absence d'aliment grossier, les deux organes manquent. Troisième opinion : les deux organes ont un emploi dans le Kāmadhātu, n'ont pas d'emploi dans le Rūpadhātu : donc ils manquent dans le Rūpadhātu ....

Sur les dieux du Kāmadhātu, voir iii. 70.

1. *ārūpyāpta manodharmamanovijñānadhātavaḥ* ;
2. *sāsravānāsravā ete trayaḥ*.
3. *śeṣās tu sāsravāḥ*
4. Les Mahāsāṃghikas et les Sautrāntikas soutiennent que le corps du Bouddha est pur *(anāsrava)* (voir iv. 4 a-b, discussion de l'*avijñapti*) [Comparer Kathāvatthu, iv. 3, xiv. 4], Vibhāṣā 44, 10, 76, 4 : Certains docteurs soutiennent que le corps du Bouddha est pur, les Mahāsāṃghikas, qui disent : « L'Écriture dit que le Tathāgata se tient au-dessus du monde, qu'il n'est pas mondain, qu'il n'est pas souillé ; nous savons donc que le corps du Bouddha est pur ». Pour réfuter cette opinion, on montre que le corps du Bouddha est impur. Dire qu'il est pur, c'est contredire le Sūtra.

Le corps du Bouddha n'est pas pur *(anāsrava)*, parce qu'il peut être l'occasion

Combien de *dhātus* sont associés à *vitarka* et à *vicāra*, exempts de *vitarka* et associés à *vicāra*, exempts de *vitarka* et de *vicāra* ? [1]

32 a-b. Cinq connaissances comportent toujours *vitarka* et *vicāra* [2]. [5 a].

Elles sont toujours associées à *vitarka* et à *vicāra*, car elles sont grossières, étant tournées vers le dehors. Le mot *hi*, ' toujours ', indique restriction : elles sont exclusivement des *dharmas* comportant *vitarka* et *vicāra*.

32 c. Les trois derniers *dhātus* sont des trois espèces [3].

Ces *dhātus* sont l'organe mental, l'objet de la connaissance mentale, la connaissance mentale, *manodhātu*, *dharmadhātu*, *manovijñānadhātu*.

1. Dans le Kāmadhātu et dans le premier *dhyāna* (viii. 7, 11), (1) le *manodhātu*, (2) le *manovijñānadhātu*, (3) cette partie du *dharmadhātu* qui est associée à la pensée (ii. 23) à l'exception du *vitarka* et du *vicāra* eux-mêmes, sont associés à *vitarka* et à *vicāra*.

2. Dans le *dhyāna* intermédiaire *(dhyānāntara*, viii. 22 d), les mêmes sont exempts de *vitarka*, associés à *vicāra*.

3. Dans les étages *(bhūmi)* supérieurs jusqu'au dernier étage *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, les mêmes sont exempts de *vitarka* et de *vicāra* (viii. 23 c-d).

4. La partie du *dharmadhātu* qui est dissociée de la pensée (ii. 35) et le *vicāra* du *dhyāna* intermédiaire sont exempts de *vitarka* et de *vicāra*.

de la passion d'autrui. Vibhāṣā, 173, 9 : Le corps du Bouddha est le fruit de l'ignorance et de la soif ; il n'est donc pas pur. Le Sūtra dit que dix *āyatanas* (organe de la vue ....., visible .....) tout entiers, et deux *āyatanas* en partie *(manaāyatana, dharmas)* sont impurs ..... Si le corps du Bouddha était pur, les femmes n'auraient pas d'affection pour lui ; il ne produirait pas, chez les autres, désir, haine, confusion, orgueil ......

Comparer Vyākhyā, p. 14 ; ci-dessus p. 6.

1. Même question dans Vibhaṅga, 97, 435. — Le *vitarka* et le *vicāra* sont définis ii. 28, 33.

2. *savitarkavicārā hi pañca vijñānadhātavaḥ* /

3. *antyās trayas triprakārāḥ*,

5. Quant au *vitarka*, il est toujours accompagné de *vicāra* ; il est toujours exempt de *vitarka*, vu l'impossibilité de deux *vitarkas* simultanés.

Mais le *vicāra* du Kāmadhātu et du premier *dhyāna* ne rentre dans aucune des trois catégories : en effet, il est toujours associé au *vitarka*, et il n'est jamais accompagné de *vicāra*, vu l'impossibilité de deux *vicāras* simultanés.

Nous dirons donc que, dans les étages *(bhūmi)* qui comportent *vitarka* et *vicāra* (viii. 7), il y a quatre catégories : 1. Les *dharmas* associés à la pensée, à l'exception du *vitarka* et du *vicāra*, sont accompagnés de *vitarka* et de *vicāra* [5 b]. 2. Le *vitarka* est exempt de *vitarka*, accompagné de *vicāra*. 3. Les *dharmas* dissociés de la pensée sont exempts de *vitarka* et de *vicāra*. 4. Le *vicāra* est exempt de *vicāra*, accompagné de *vitarka*.

32 d. Les autres *dhātus* sont exempts de l'un et de l'autre [1].

Les autres *dhātus* sont les dix *dhātus* matériels *(rūpin)*. N'étant pas associés à la pensée, ils sont exempts de *vitarka* et de *vicāra*.

Mais, si les cinq connaissances sensibles sont toujours accompagnées de *vitarka* et de *vicāra*, comment sont-elles définies comme exemptes de *vikalpa (avikalpaka)* ?

33 a-b. Elles sont exemptes de *vikalpa* en tant qu'elles sont exemptes de *nirūpaṇāvikalpa* et d'*anusmaraṇavikalpa* [2].

D'après le Vaibhāṣika[3], le *vikalpa* est de trois espèces : *vikalpa* en soi ou par définition *(svabhāvavikalpa)*, *vikalpa* consistant en examen *(nirūpaṇā)*, *vikalpa* consistant en souvenir *(anusmaraṇa)* [4].

1. *śeṣa ubhayavarjitāḥ* ||

2. [*nirūpaṇānusmaraṇavikalpād avikalpakaḥ*]

On les nomme *avikalpaka* en raison du texte : *cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu nīlam iti* (Voir ci-dessus p. 28, n. 1).

3. *kila* : c'est une opinion des Vaibhāṣikas sans support dans le Sūtra.

L'opinion de Vasubandhu est expliquée plus loin, ii. 33. Pour lui, comme pour le Sautrāntika, le *vitarka* et le *vicāra* sont le *citta*, le *manovijñāna*.

4. Vibhāṣā, 42, 14 : *svabhāvavikalpa*, c'est *vitarka-vicāra* ; *anusmaraṇavikalpa*, c'est la mémoire associée à la connaissance mentale ; *nirūpaṇāvikalpa*,

Les cinq connaissances sensibles comportent la première espèce de *vikalpa* mais non pas les deux autres [1]. C'est pourquoi on dit qu'elles sont exemptes de *vikalpa*, comme, d'un cheval qui n'a qu'un pied, on dit qu'il n'a pas de pieds. — Le ' *vikalpa* par définition ', c'est le *vitarka*, que nous étudierons au chapitre des mentaux *(caitta)* (ii. 33). Quant aux deux autres *vikalpas* :

33 c-d. *Prajñā* mentale dispersée, mémoire mentale quelle qu'elle soit [2].

La *prajñā* mentale, c'est-à-dire le discernement des *dharmas* associé à la connaissance mentale, dispersée *(vyagra)* [6 a], c'est-à-dire non concentrée *(asamāhita)*, non dans l'état de recueillement (viii. 1), c'est le *vikalpa* d'examen ou de définition *(abhinirūpaṇā)*. Toute mémoire mentale, concentrée ou non concentrée, c'est le *vikalpa* de souvenir *(anusmaraṇa)* [3].

c'est la *prajñā*, non recueillie, du domaine de la connaissance mentale. Dans le Kāmadhātu, les cinq connaissances ont seulement la première sorte de *vikalpa* : elles comportent mémoire, mais non pas *anusmaraṇavikalpa*, car elles ne sont pas capables de reconnaître ; elles comportent *prajñā*, mais non pas *nirūpaṇāvikalpa*, car elles ne sont pas capables d'examen.

Nyāyānusāra : La nature du *svabhāvavikalpa* est *vitarka*.

1. La *prajñā* et la mémoire sont associées aux cinq connaissances sensibles, mais leur emploi y est réduit (Saṃghabhadra).

2. *tau vyagrā mānasī prajñā sarvaiva mānasī smṛtiḥ* ‖

3. *Prajñā* mentale *(mānasī)*, c'est-à-dire *manasi bhavā*, soit qu'elle procède de l'audition de l'Ecriture ou de la réflexion *(śrutacintāmayī)*, soit qu'elle soit native *(upapattipratilambhikā)* ; dispersée *(vyagrā)*, c'est-à-dire non-concentrée, ayant des objets *(agra)* différents, ou bien ' découronnée ' *(vigatapradhānā)* par le fait qu'elle se prend successivement à des objets différents.

Pourquoi donner à cette *prajñā* le nom d'*abhinirūpaṇāvikalpa* ?

Parce qu'elle s'applique à tel ou tel objet en tenant compte de son nom *(nāmāpekṣayā)* et examine *(abhinirūpaṇā)* : « ceci est *rūpa*, *vedanā*, *anitya*, *duḥkha* », etc. Au contraire, la *prajñā* concentrée *(samāhitā)*, procédant du recueillement *(bhāvanāmayī)*, s'applique à l'objet sans tenir compte du nom. Donc elle n'est pas *abhinirūpaṇāvikalpa*.

Toute mémoire *(smṛti)* mentale, c'est-à-dire la mémoire mentale, qu'elle soit ou non concentrée. Car, d'après l'École, la mémoire mentale a uniquement pour objet la chose expérimentée jadis et ne tient pas compte du nom, d'après la définition : « Qu'est-ce que la mémoire ? L'expression de la pensée *(cetaso 'bhilāpaḥ)* ». Quant à la mémoire connexe aux cinq connaissances, son mode d'exister n'est pas

Combien de *dhātus* sont ‘ ayant un objet *(ālambana)* ’, c’est-à-dire sujet de la connaissance ?

34 a-b. Sept sont ‘ ayant un objet ’, les *dhātus* qui sont pensée [1].

Les *dhātus* de connaissance visuelle, auditive, olfactive, du goût, du tact, mentale, sont seulement ‘ ayant un objet ’, parce qu’ils saisissent toujours leur domaine *(viṣaya)*.

34 b. Et aussi une partie du *dharmadhātu* [2].

Cette partie qui consiste dans les *dharmas* associés à la pensée (ii. 23). Les autres *dhātus*, à savoir les dix *dhātus* matériels et la partie du *dharmadhātu* qui n’est pas associée à la pensée (ii. 35), sont ‘ n’ayant pas d’objet ’.

Combien de *dhātus* sont ‘ non-appropriés ’ *(anupātta)* ? Combien sont ‘ appropriés ’ ?

34 c-d. Neuf sont non-appropriés, à savoir les huit dont il vient d’être question et le son [3].

Les sept *dhātus* de pensée (i. 16 c), le *dharmadhātu* (i. 15 c) et l’audible *(śabdadhātu)* ne sont jamais appropriés.

34 d. Les neuf autres sont de deux espèces [6 b] [4].

Ils sont tantôt appropriés, tantôt non-appropriés.

1. Les cinq organes de la connaissance sensible *(cakṣurdhātu*, etc.), présents, sont appropriés. Futurs et passés, ils ne sont pas appropriés.

Quatre objets, — visible, odeur, saveur, tangible, — lorsqu’ils sont

l’expression *(abhilāpa)* de la chose expérimentée jadis. Elle n’est donc pas *anusmaraṇavikalpa* (Vyākhyā). Voir ii. 24.

1. *sapta sālambanāś cittadhātavaḥ.*

Sur le sens d’*ālambana*, i. 29 b.

Comparer Vibhaṅga, p. 95.

2. *ardhaṃ ca dharmataḥ*

3. *navānupāttās te caṣṭau śabdaś ca*

4. *anye nava dvidhā*

présents, lorsqu'ils sont partie intégrante aux organes *(indriyābhinna, indriyāvinirbhāga)*, sont appropriés. Tout autre visible, toute autre odeur, toute autre saveur, tout autre tangible n'est pas approprié : par exemple le visible, couleur et figure, des cheveux, des poils, des ongles et des dents, — en exceptant la racine, laquelle est liée au corps ou organe du tact ; la couleur et la figure des excréments, de l'urine, de la salive, du mucus, du sang, etc. ; la couleur et la figure de la terre, de l'eau, du feu, etc.

2. Comment faut-il expliquer l'expression ' approprié ', *upātta* ? — Est dit ' approprié ' ce que la pensée et les mentaux prennent *(upagṛhīta)* et s'approprient *(svīkṛta)* en qualité de support *(adhiṣṭhāna)*. La matière organique, c'est-à-dire la matière qui constitue les cinq organes de connaissance, ainsi que la matière non séparable de la matière organique, est ' appropriée ', est ' faite sienne ', par la pensée : cela résulte du fait que, en cas de bien-être ou de malaise, il y a réaction réciproque entre la pensée et cette matière. La matière que l'Abhidharma appelle ' appropriée ', la langue vulgaire l'appelle *sacetana, sajīva,* matière sensible, matière vivante [1].

Combien de *dhātus* sont ' matière primaire ' ou grands éléments ? Combien sont ' matière secondaire ', matière dérivée des grands éléments [2] ? [7 a]

1. L'Abhidhamma (Vibhaṅga, p. 96, Dhammasaṅgaṇi, 653, 1211, 1534) comprend *upādinna* dans le même sens. Les commentateurs modernes de l'Abhidhamma traduisent *upādinna* ' issue of grasping ' ; ils ne voient pas que *upādā* = *upādāyarūpa, bhautika,* et créent une grande confusion.

D'ailleurs le Vibhaṅga ne classe pas les *dhātus* comme fait l'Abhidharma. (Voir encore Suttavibhaṅga, p. 113 ; Mahāvyutpatti, 101, 56 ; Divyāvadana, p. 54 ; Bodhicaryāvatāra, viii, 97, 101). Et il y a quelque flottement même dans les sources sanscrites. Par exemple, Majjhima iii. 240, reproduit dans Pitāputrasamāgama (voir ci-dessus p. 49, n. 2), donne les cheveux .... les excréments comme *ajjhattam paccattam kakkhalam upādinnam*. Or les cheveux ne sont pas *upādinna*. On a confondu la description de la matière corporelle *(ādhyātmika,* voir Majjhima. iii. 90) avec la description de la matière organique *(upātta)*.

La matière *upātta*, plus le *manas*, reçoit le nom de *āśraya* (voir ii. 5). C'est le corps subtil des infidèles.

2. *bhūta, mahābhūta ; upādāya rūpa, bhautika* ; voir i. 12, 23-24, ii. 12, 50 a, 65. – *bhautika* = *bhūte bhava* = dérivé des *bhūtas*.

35 a-c. Le tangible est des deux sortes : les neuf autres *dhātus* matériels sont seulement matière secondaire, ainsi que la partie du *dharmadhātu* qui est matérielle [1].

Sont tangibles (1) les quatre grands éléments, le solide, l'humide, le chaud, la motion (i. 12), (2) une septuple matière secondaire, le doux, le rude, etc. (i. 10 d).

Les autres *dhātus* matériels, les cinq organes, les objets des quatre premiers organes, sont seulement matière secondaire. De même l'*avijñapti* (i. 11), qui fait partie du *dharmadhātu* (i. 15 c-d).

Les *dhātus* de pensée (i. 16 c) ne sont ni matière primaire, ni matière secondaire. De même le *dharmadhātu* à l'exception de l'*avijñapti*.

i. D'après le Bhadanta Buddhadeva, les dix *āyatanas*, c'est-à-dire les cinq organes de connaissance et leurs objets, sont seulement matière primaire [2].

Opinion inadmissible. Le Sūtra enseigne, d'une manière limitative, qu'il y a quatre grands éléments, et les définit d'une manière limitative comme étant le solide, l'humide, etc. (i. 12 d). Or le solide, l'humide, etc. sont tangibles et seulement tangibles : la solidité n'est

1. *spraṣṭavyaṃ dvividhaṃ śeṣa rupiṇo nava bhautikaḥ |*
dharmadhatvekadeśaś ca.

Comparer Vibhaṅga, p. 96.

2. Vibhāṣā, 127, 1. — Dans cette école, il y a deux maîtres, Buddhadeva et Dharmatrāta. Buddhadeva dit : « Le *rupa* est seulement les grands éléments ; les mentaux (*caitta*) sont seulement pensée (*citta*) ». Il dit que l'*upādayarupa*, matière secondaire, est une espèce des grands éléments (*mahābhutaviśeṣa*), que les mentaux sont une espèce de pensée ...... » (Comparer Kathāvatthu, vii. 3). — Vibhāṣā, 74, 8. — Le Sūtra dit : « Le *rūpa*, c'est les quatre grands éléments et ce qui dérive des quatre grands éléments ». Quelle opinion le Sūtra veut-il réfuter ? Il veut réfuter l'opinion de Buddhadeva. Le Bouddha voit que, dans l'avenir, il y aura un maître, Buddhadeva, qui dira : « En dehors des grands eléments, il n'y a pas de *rupa* dérivé distinct ». Pour réfuter cette opinion, Bouddha dit : « Le *rupa*, c'est les quatre grands élements ..... ». — 142, 7. — Buddhadeva dit : Tous les conditionnés sont ou *mahabhuta* ou *citta* ; en dehors des *mahabhutas*, il n'y a pas d'*upadayarupa* ; en dehors du *citta* (pensée) il n'y a pas de *caitta* (mental).

Sur la pensée et les mentaux, voir ci-dessous p. 66 et ii. 23 c.

Buddhadeva est peut-être le maître nommé dans l'inscription du lion de Mathurā.

pas perçue par l'organe de la vue. En outre, chaque organe atteint la matière secondaire qui lui convient : la couleur n'est pas perçue par l'organe du tact [1].

D'ailleurs, que le tangible soit matière primaire *(bhūta)* et matière secondaire *(upādāya rūpa)*, que les neuf autres *āyatanas* matériels soient seulement matière secondaire, cela résulte de la lettre même du Sūtra : « O Bhikṣu, l'œil, source interne de connaissance (i. 39) [7 b], subtile matière dérivant des grands éléments *(upādāya)*, source matérielle, invisible, susceptible de contre-heurt », et ainsi de suite en ce qui concerne les quatre autres organes matériels qui sont décrits dans les mêmes termes. En ce qui concerne les quatre premiers objets : « Les visibles *(rūpāṇi)*, source externe de connaissance, dérivant des grands éléments, matérielle, visible, susceptible de contre-heurt. Le son, source externe de connaissance, dérivant des grands éléments, matérielle, invisible, susceptible de contre-heurt ». De même en ce qui concerne l'odeur et la saveur. Mais, en ce qui concerne le tangible : « Les tangibles, source externe de connaissance, les quatre grands éléments et matière dérivant des quatre grands éléments.... » [2]

ii. On peut soutenir que les cinq organes sont matière primaire, car le Sūtra (Saṃyukta, 11, 1) dit : « Tout ce qui dans l'œil, globe de chair *(māṃsapiṇḍa)*, est solide, résistant.... » *(kakkhaṭa, kharagata....)*

Réponse. Le Sūtra vise ici le globe de chair qui n'est pas séparable de l'organe de la vue, non pas l'organe proprement dit.

1. Donc (1) les organes ne sont pas matière primaire, n'étant pas ' solide ', etc. ; (2) le tangible comprend la matière primaire, puisque le solide est perçu par le tact ; (3) la matière secondaire perçue par les autres organes n'est pas perçue par le tact.

2. *cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanaṃ catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādo rūpi anidarśanaṃ sapratigham / .... mano bhikṣo ādhyātmikam āyatanam arūpy anidarśanam apratigham / rūpāṇi bhikṣo bāhyam āyatanaṃ catvāri mahābhūtāny upādāya rūpi sanidarśanaṃ sapratigham / ..... spraṣṭavyāni bhikṣo bāhyam āyatanaṃ catvāri mahābhūtāni catvāri ca mahābhūtāny upādāya rūpi anidarśanaṃ sapratigham / dharmā bhikṣo bāhyam āyatanam ekādaśabhir āyatanair asaṃgṛhītam arūpi anidarśanaṃ apratigham /*

Soit. Mais, d'après le Garbhāvakrāntisūtra (p. 49 n. 2), « l'homme est de six *dhātus* », grand élément terre, grand élément eau, grand élément feu, grand élément vent, élément espace et élément *vijñāna*. Donc, dans le stade embryonnaire, le corps est matière primaire, non pas matière secondaire.

Non. Car, dans cette première phrase : « L'homme est de six *dhātus* », le Sūtra veut décrire l'essence de l'homme *(mūlasattvadravya)* [1] et ne prétend pas donner une définition exhaustive. En effet, le Sūtra dit ensuite que l'homme est les six points d'appui du *dharma* mental nommé contact (ii. 24) *(sparśāyatana)*, c'est-à-dire les six organes [2]. En outre, à prendre à la lettre cette définition : « L'homme est de six *dhātus* », on conclurait à l'inexistence des mentaux *(caitta*, ii. 24, 34), car les mentaux ne sont pas compris dans le *vijñānadhātu*, lequel est pensée. — Soutiendra-t-on que les mentaux sont pensée, et par conséquent sont compris dans le *vijñānadhātu* ? On ne peut ; car le Sūtra dit : « La sensation et la perception *(saṃjñā)* sont des *dharmas* mentaux », c'est-à-dire des *dharmas* associés à la pensée *(caitasika)*, [8 a] ayant pour point d'appui la pensée ; et le Sūtra parle de la ' pensée en relation avec le désir ' *(sarāgacitta)* : donc le désir, qui est un mental, n'est pas la pensée (vii. 11 d).

Il est donc établi que nos définitions (i. 35 a-c) sont correctes [3].

Combien de *dhātus* sont ' agglomérés ' ?

1. Voir ii. 5. — Les quatre premiers *dhātus* (terre ..... vent) sont des ' substances radicales ', parce que les organes naissent de ces *dhatus* ; le *vijñanadhatu* ou *manodhatu* est ' racine ', parce qu'il donne naissance au *manaḥsparśāyatana*. Ou bien les quatre premiers *dhatus* sont racine parce qu'ils donnent naissance à la matière secondaire ; le *vijñanadhatu* est racine parce qu'il donne naissance aux mentaux *(caitta, caitasika)*.

2. Donc les cinq premiers ' points d'appui du contact ', les cinq organes de connaissance sensible, sont ' matière secondaire ' : autrement, ils seraient compris dans la définition : « L'homme est de six *dhatus* ».

3. D'après l'Abhidhamma (Dhammasaṅgaṇi, 647) le *rupa* dérivé n'est pas tangible. Saṃghabhadra réfute cette opinion qu'il attribue au Sthavira. A ce sujet, une discussion sur l'authenticité des Sūtras qu'on lira dans l'Introduction.

35 d. Les dix *dhātus* matériels sont agglomérés [1].

Les cinq organes de la connaissance sensible, et leurs objets, sont des agglomérats d'atomes *(paramāṇusaṃcaya, saṃghāta)* (ii. 22).

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien coupent, sont coupés, brûlent, sont brûlés, pèsent, sont pesés ?

36. Quatre *dhātus* externes coupent, sont coupés ; de même, sont brûlés et pèsent. On n'est pas d'accord sur ce qui est brûlé et pesé [2].

Le visible, l'odeur, le saveur et le tangible coupent, quand ils portent le nom de hâche, etc. : sont coupés, quand ils portent le nom de bois, etc.,

Quelle sorte de chose est le *dharma* qu'on appelle ' couper ' ? — Produire le sectionnement du processus d'un aggloméré dont la nature est de se continuer en une série ininterrompue [8 b]. La hâche coupe une pièce de bois qui est une série, et en fait deux séries qui existent et se développent à part.

Les organes ne peuvent être coupés. Par exemple, l'organe du tact ou corps, lorsqu'on coupe tous les membres, n'est pas, pour cela, multiplié : les membres coupés, c'est-à-dire séparés du tronc, ne possèdent pas le tact.

Les organes ne coupent pas, en raison de leur translucidité *(accha)*, comme l'éclat d'une gemme.

Il en va d'être brûlé et de peser comme il en va de couper et d'être coupé. Quatre *dhātus* externes, seuls, sont brûlés. Ils pèsent, par exemple lorsqu'ils constituent une balance. Non pas les organes, en raison de leur translucidité, comme l'éclat d'une gemme.

Le son ne coupe pas, n'est pas coupé, n'est pas brûlé, ne pèse pas, car il n'existe pas en série *(acchedītva, apravāhavartitva)*.

On n'est pas d'accord sur ce qui brûle et sur ce qui est pesé. D'après

1. *saṃcitā daśa rūpiṇaḥ* ||
Vibhāṣā, 76, 3.

2. *chinatti chidyate caiva bāhyaṃ dhātucatuṣṭayam |*
dahyate tulayaty evaṃ vivādo dagdhṛtulyayoḥ ||
Vibhāṣā, 133, 6.

les uns, les mêmes quatre *dhātus* extérieurs brûlent et sont pesés. D'après les autres, seule brûle la matière élémentaire feu *(tejodhātu)*, lorsqu'elle manifeste sa propre manière d'être dans la flamme ; seul est pesé le pesant *(gurutva)*, qui est une espèce de matière secondaire (i. 10 d) : les choses légères, la lumière, etc., où cependant le *rūpa* manifeste sa manière d'être propre, ne sont pas pesées.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont de rétribution *(vipākaja)*, d'accumulation *(aupacayika)*, d'écoulement *(naiṣyandika)* ?

37-38 a. Cinq *dhātus* internes sont de rétribution et d'accumulation ; le son n'est pas de rétribution : les huit *dhātus* exempts de résistance sont d'écoulement et aussi de rétribution : les autres sont de trois sortes. [9 a] [1]

i. Définitions.

1. *vipākaja*, ' de rétribution ' : littéralement ' né de la rétribution ' pour ' né de la cause de rétribution ' *(vipākahetuja)* (ii. 54), par omission du mot du milieu, de même qu'on dit : « char à bœufs », pour « char tiré par des bœufs ».

Ou bien, dans l'expression *vipākaja*, ' né du *vipāka* ', le mot *vipāka* désigne, non pas la rétribution, mais l'action, l'action mûrie, l'action arrivant à l'époque où elle donne son fruit [2]. Ce qui naît de l'action mûrie, à savoir le fruit ou rétribution, est nommé ' né du *vipāka* '. Le fruit d'ailleurs est aussi nommé *vipāka*, parce qu'il est cuit [3].

Ou bien l'expression *vipākaja*, ' né de rétribution ', signifie ' né de la cause de rétribution ' : mais on ne doit pas dire que le mot ' cause ' est omis. En effet, la cause est souvent désignée par le nom de l'effet, de même que l'effet est souvent désigné par le nom de la

1. *vipākajaupacayikāḥ pañcādhyātmaṃ | vipākajaḥ*
na śabdo | 'pratighā aṣṭau naiṣyandikavipākajāḥ
tridhānye.

2. C'est l'étymologie *vipacyata iti vipākaḥ*, le *vipāka* est ce qui est devenu mûr.

3. C'est l'étymologie *vipāka* = *vipakti*.

cause : « Les six organes actuels sont l'acte ancien » (Ekottara, 14, 5 ; Saṃyukta, ii. 65, iv, 132 ; ci-dessous ii. 28).

2. *aupacayika*, ' d'accumulation ', c'est-à-dire ' ce qui est accumulé à côté *(upacita)* ' par certain aliment (iii. 39), certaine toilette (bain, etc.), certain sommeil, certain recueillement (iv. 6 c). D'après une opinion [1], la continence *(brahmacarya)* est aussi cause d'accumulation ; mais, en réalité, la continence fait qu'il n'y a pas diminution *(upaghāta, apacaya)* : elle n'est pas cause d'accroissement.

La matière ' d'accumulation ' protège la matière ' de rétribution ' [9 b] comme fait un rempart, en l'enveloppant.

3. *naiṣyandika*, ' d'écoulement ', c'est-à-dire *niṣyandaphala* (ii. 57), ' ce qui est produit par une cause semblable à son effet '.

ii. Cinq organes ou *dhātus* internes, à l'exclusion de l'organe mental, sont de rétribution et d'accumulation. Ils ne sont pas d'écoulement, car ils ne sont d'écoulement que lorsqu'ils sont de rétribution ou d'accumulation [2].

iii. Le son est d'accumulation, car la voix est en mauvais point lorsque le corps est émacié [3]. Il est aussi d'écoulement. Il ne naît pas d'une cause de rétribution, car la voix procède d'un désir d'action *(chanda*, ii. 24) [4].

Objection. — Le Prajñaptiśāstra dit : « Cette marque du *mahāpuruṣa* (iii. 98) qu'on appelle ' accent de Brahmā ' *(brahmasvaratā)*

1. Il semble que ce soit l'opinion de Dharmatrāta, i. 45 (Nanjio, 1287).

2. Considérons un moment ou état de l'existence de cette matière subtile qui est l'organe de la vue. Une partie de cette matière est la rétribution d'un acte ancien ; une autre partie procède de l'aliment : toute cette matière est le fruit d'écoulement du moment ou état antérieur dans l'existence de l'œil. Mais ce moment ou état antérieur n'est pas, par lui-même, capable d'engendrer le moment actuel : en effet, à la mort, l'organe de la vue arrête de se reproduire par écoulement. L'organe de la vue n'est donc pas d'écoulement par définition. Prenez, au contraire, la chair qui constitue le corps : elle persiste après la mort : elle est donc d'écoulement, fruit, à chacun des moments de son existence, du moment antérieur.

Le Kathāvatthu, xii. 4, xvi. 8, ne veut pas que la matière soit rétribution.

3. Neuf raisons sont énumérées dans Vibhāṣā, 118, 1. Vasubandhu cite la troisième.

4. Les Vātsīputrīyas et les Vibhajyavādins soutiennent que le son est de rétribution.

résulte de la pratique parfaite de l'abstinence du langage injurieux (iv. 76 c) » [1]. Donc le son est rétribution.

Etiologie du son. — Première opinion. Il faut distinguer trois moments : (1) action ; (2) grands éléments naissant de cette action et qui sont de rétribution ; (3) le son, qui naît des grands éléments. — Deuxième opinion. Il faut distinguer cinq moments : (1) action ; (2) grands éléments de rétribution ; (3) grands éléments d'accumulation ; (4) grands éléments d'écoulement ; (5) son. — Donc le son n'est pas ' de rétribution ', parce qu'il ne procède pas immédiatement de l'action. (Vibhāṣā)

Objection. — A raisonner ainsi, la sensation corporelle (ii. 7), n'étant pas produite immédiatement par l'action, étant immédiatement produite par les grands éléments nés de l'action (iii. 32), ne sera pas de rétribution.

Réponse. — Mais la sensation n'est pas provoquée par le désir d'éprouver telle sensation, tandis que le son est provoqué par le désir de parler. Si elle était provoquée par le désir, elle ne serait pas de rétribution.

iv. Les huit *dhātus* non susceptibles de résistance (i. 29 b), à savoir les sept *dhātus* de pensée et le *dharmadhātu*, sont d'écoulement et de rétribution ; d'écoulement, lorsqu'ils sont produits par le *sabhāgahetu* ou le *sarvatragahetu* (ii. 52, 54), de rétribution, lorsqu'ils sont produits par le *vipākahetu* (ii. 54 c). Ils ne sont pas d'accumulation, parce que les *dhatus* immatériels n'ont rien de commun avec l'agglomération *(saṃcaya)*. [10 a]

v. Les autres *dhātus*, c'est-à-dire les quatre non mentionnés ci-dessus, les visibles, l'odeur, la saveur, les tangibles, sont de trois espèces : de rétribution, lorsqu'ils ne sont pas séparables de la matière organique (i. 34), d'accumulation et d'écoulement.

38 a. Un seul *dhatu* est ' contenant le réel ' [2].

L'inconditionné *(asaṃskṛta)*, étant permanent *(sāratvāt = avi-*

1. Comparer Dīgha, iii. 173, cité par les Mahāsāṃghikas dans Kathāvatthu, xii. 3 : *saddo vipako.*

2. *dravyavān ekaḥ.*

nāśāt), est ' chose réelle ' *(dravya)*. L'inconditionné fait partie du *dharmadhātu* (i. 15) ; le *dharmadhātu* est donc le seul *dhātu* qui soit ' contenant le réel ' *(dravyavat)*.

38 b. Les trois derniers *dhātus* sont ' d'un moment ' [1].

Les trois derniers *dhātus* sont l'organe mental, l'objet de la connaissance mentale, la connaissance mentale *(manodhātu, dharmadhātu, manovijñānadhātu)*.

Dans le faisceau des *dharmas* du moment nommé *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, qui est le premier moment du chemin de la vue des Vérités (vi. 25) et par conséquent le premier moment qui soit pur *(anāsrava)*, ces trois *dhātus* sont ' non produits par la cause semblable à son effet ' *(sabhāgahetu)* (ii. 52), car, dans la série qui constitue la personne envisagée, aucun *dharma* pur n'est encore apparu qui serait la ' cause semblable à son effet ' de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*. C'est pourquoi ces trois *dhātus* sont nommés *kṣaṇika*, d'un moment, parce que, pour un moment, ils ne procèdent pas de ce genre de cause.

Dans le faisceau considéré, la pensée à laquelle est associée la *kṣānti* est *manodhātu* et *manovijñānadhātu* ; les *dharmas* qui coexistent *(sahabhū)* à cette pensée sont *dharmadhātu* : discipline pure (iv. 13 c) ; sensation, perception, volition et autres mentaux ; *prāptis* (ii. 36) et *saṃskṛtalakṣaṇas* (ii. 46).

Un problème à examiner. Celui qui obtient possession *(samanvāgamaṃ pratilabhate)* de l'organe de la vue *(cakṣurdhātu)* alors qu'il en était auparavant démuni *(asamanvāgata)*, obtient-il aussi possession de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)* ? Celui qui obtient possession de la connaissance visuelle alors qu'il en était auparavant démuni, obtient-il aussi possession de l'organe de la vue ?

38 c-d. Il peut y avoir obtention *(lābha)* de l'organe de la vue

1. *kṣaṇikāś caramās trayaḥ* |

(cakṣurdhātu) et de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)*, soit à part, soit ensemble [10 b][1].

1. Une personne démunie de l'organe de la vue en prend possession sans prendre en même temps possession de la connaissance visuelle : (a) l'être du Kāmadhātu dont les organes apparaissent progressivement (ii. 14), car, avant que l'organe de la vue apparaisse chez lui, il est déjà en possession de sa connaissance visuelle passée (état intermédiaire, iii. 14) et future (sur la ' possession ', ii. 36 b) ; (b) l'être qui meurt dans l'Ārūpyadhātu et renaît dans les cieux des trois *dhyānas* supérieurs, où manque la connaissance visuelle bien que l'organe de la vue y existe (viii. 13 a-c).

2. Une personne démunie de la connaissance visuelle en prend possession sans prendre en même temps possession de l'organe de la vue : (a) l'être né dans un ciel des trois *dhyānas* supérieurs peut se rendre présente *(sammukhīkurvāṇa)* une connaissance visuelle du domaine du premier *dhyāna* (viii. 13) : il ne prend pas possession de l'organe de la vue qu'il possède déjà ; (b) l'être qui tombe d'un des trois *dhyānas* supérieurs et renaît plus bas.

3. Une personne démunie des deux prend possession des deux : l'être qui tombe de l'Ārūpyadhātu et renaît, soit dans le Kāmadhātu, soit dans le premier *dhyāna* (monde de Brahmā).

Nous avons jusqu'ici compris le terme qu'emploie la stance, *lābha*, obtention, dans le sens de *pratilambha*, prise de possession ; mais on peut aussi l'entendre dans le sens de *prāpti*, possession (ii. 36 b). La question se pose donc : Celui qui est muni *(samanvāgata)* de l'organe visuel est-il aussi muni de la connaissance visuelle ? — Quatre cas sont possibles :

(a) l'être né dans un ciel des trois *dhyānas* supérieurs possède nécessairement l'organe visuel, mais ne possède la connaissance visuelle que s'il se rend présente une connaissance visuelle du domaine du premier *dhyāna* ;

1. ***cakṣurvijñānadhātvoḥ syāt pṛthag lābhaḥ sahāpi ca*** //
Vibhāṣā, 162, 16, 87, 7 ; Dharmatrāta (Nanjio, 1287), i. 48 c.

(b) l'être du Kāmadhātu qui n'a pas pris possession de l'organe visuel au cours de la vie embryonnaire ou qui devient aveugle : il reste en possession de la connaissance visuelle acquise au cours de l'existence intermédiaire (iii. 14) ou à la conception ;

(c) l'être du Kāmadhātu qui a pris possession de l'organe de la vue et ne l'a pas perdu, l'être né dans le ciel du premier *dhyāna*, l'être né dans un ciel des trois *dhyānas* supérieurs qui se rend présente une connaissance visuelle du domaine du premier *dhyāna* : ces trois catégories d'êtres sont munies de l'organe et de la connaissance ;

(d) tout autre être, l'être de l'Ārūpyadhātu, est démuni de l'organe de la vue et de la connaissance visuelle.

La prise de possession *(pratilambha)* et la possession *(samanvāgama)*, simultanée ou non simultanée, de l'organe de la vue *(cakṣurdhātu)* [11 a] et du visible *(rūpadhātu)*, de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)* et du visible, de l'organe de l'ouïe *(śrotradhātu)* et du son *(śabdadhātu)*, etc. seront définies, comme il convient, dans chaque cas.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont ' personnels ' ou ' internes ' *(ādhyātmika)* ? Combien sont externes *(bāhya)* ?

39 a-b. Douze sont personnels, à l'exclusion du visible, etc. [1]

Sont personnels douze *dhātus*, les six organes et les six connaissances ; sont externes six *dhātus*, les six objets de la connaissance, visible, etc.

Mais comment peut-on parler de *dhātus* personnels, de *dhātus* externes, puisqu'il n'y a pas d'*ātman*, de personne ?

1. *dvādaśādhyātmikā rūpādivarjyāḥ.*

Vibhāṣā, 138, 13. La différence entre les *dharmas* personnels *(ādhyātmika)* et externes *(bāhya)* est triple : 1. différence au point de vue de la série *(saṃtāna)* : les *dharmas* qui se trouvent dans la personne propre *(svātmabhāva)* sont personnels ; ceux qui se trouvent chez autrui, et aussi ceux qui ne sont pas intégrés aux êtres vivants *(asattvākhya*, i. 10 b), sont externes ; 2. différence au point de vue de l'*āyatana* : les *āyatanas* qui sont le support *(āśraya)* de la pensée et des mentaux sont personnels ; ceux qui en sont l'objet *(ālambana)* sont externes ; 3. différence au point de vue de l'être vivant : les *dharmas* intégrés aux êtres vivants peuvent être personnels ; les autres sont externes.

La pensée est l'objet de l'idée de moi, la pensée est ce que les hommes prennent faussement pour leur moi. La pensée reçoit donc par métaphore le nom d'*ātman*. Rapprochez, par exemple, ces deux lignes de l'Écriture : « Au moyen de l'*ātman* bien dompté, le sage obtient le ciel », et : « Il est bon de dompter la pensée ; la pensée domptée apporte félicité » [1]. [11 b]. Or les organes et les connaissances sont proches *(pratyāsanna, abhyāsanna)* de la pensée à laquelle on donne le nom d'*ātman* : ils en sont en effet le point d'appui *(āśraya)* ; donc on les qualifie ' internes ', ' personnels ', *ādhyātmika*, tandis que le visible et les autres objets de la connaissance sont tenus pour ' externes ', *bāhya*.

Mais peut-on dire que les six connaissances sont le point d'appui de la pensée ? Elles ne sont le point d'appui de la pensée que lorsque, ayant péri, elles acquièrent la qualité de *manodhatu* ou organe mental (i. 17). Donc elles ne sont pas personnelles.

Cette objection est sans valeur. Lorsque les connaissances, ayant péri, deviennent le point d'appui de la pensée, ce sont bien ces connaissances mêmes qui deviennent point d'appui : donc, avant de devenir point d'appui, elles ne sont pas étrangères à la qualité de point d'appui. Elles sont donc personnelles en raison de leur future qualité de point d'appui. — S'il en était autrement, l'organe mental *(manodhātu)* serait seulement passé ; il ne serait ni futur, ni présent. Or il est bien entendu que les dix-huit *dhātus* appartiennent aux trois époques. — D'ailleurs, si la connaissance future ou présente n'a pas le caractère de *manodhātu*, il est absurde de lui attribuer ce caractère une fois qu'elle est passée. Car un *dharma* ne change pas de caractère au cours du temps (v. 25 ; Vibhāṣā, 21, 16, 39, 2).

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont *sabhaga*, ' actifs ', ' en mutuelle assistance ' (voir p. 77 au bas) ? Combien sont *tatsabhāga*, ' analogues à ce qui est *sabhāga* ' ?

1. *ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti paṇḍitaḥ* ......
cittasya damanaṃ sādhu cittaṃ dāntaṃ sukhāvaham
Voir Udānavarga, xxiii ; Madhyamakavṛtti, p. 354 ; Dhammapada, 160.

39 b-c. Le *dhātu* nommé *dharmas* est *sabhāga* [1].

Un objet de connaissance *(viṣaya)* est qualifié *sabhāga* [12 a] lorsque la connaissance dont il constitue le domaine propre est née ou destinée à naître à son endroit.

Or il n'est pas de *dharma* à l'endroit duquel ne soit née ou destinée à naître une connaissance mentale sans limite *(ananta manovijñāna)*. Tous les Saints en effet produisent nécessairement la pensée : « Tous les *dharmas* sont impersonnels » (vii. 13 a). Il est vrai que cette pensée ne porte ni sur elle-même, ni sur les *dharmas* qui lui sont coexistants *(sahabhū*, ii. 50 b) ; mais cette pensée et les *dharmas* qui lui sont coexistants sont l'objet d'un second moment de la pensée de l'universelle impersonnalité ; tous les *dharmas* sont donc inclus dans l'objet de deux moments de pensée (vii. 18 c-d). — Donc le *dharmadhātu*, objet propre de la connaissance mentale, est, dans sa totalité, *sabhāga*, actif en tant qu'objet.

39 c-d. Les autres *dhātus* sont aussi *tatsabhāga* [2].

Le mot ' aussi ' montre qu'ils sont *sabhāga* et *tatsabhāga*. Quand sont-ils *tatsabhāga* ?

39 d. Quand ils ne font pas leur œuvre propre [3].

Ce qui implique la définition : ils sont *sabhāga* quand ils font leur œuvre propre.

1. L'organe de la vue *(cakṣurdhātu)* qui a vu, voit ou verra les visibles *(rūpāṇi)*, est qualifié *sabhāga*. — De même en ce qui concerne les autres organes, en indiquant pour chacun son objet *(viṣaya)* et son opération *(kāritra, puruṣakāra*, ii. 58) propres.

2. D'après les Vaibhāṣikas du Kaśmīr, l'organe de la vue est *tatsabhāga* dans quatre cas : l'organe de la vue qui a péri, qui périt, qui périra sans avoir vu, et l'organe de la vue non destiné à naître

1. *dharmasaṃjñakaḥ / sabhāgaḥ.*
Prakaraṇa, fol. 18 b 15-19 a 4.

2. *tatsabhāgo 'pi śeṣo.*

3. *yo 'svakarmakṛt //*

(anutpattidharman) (v. 24) [12 b]. D'après les Occidentaux *(paścātya)*, l'organe de la vue non destiné à naître constitue deux catégories suivant qu'il est accompagné ou non accompagné *(samprayukta = sambaddha)* de connaissance visuelle.

De même en ce qui concerne les autres organes de la connaissance sensible.

Quant à l'organe mental *(manodhātu)*, il est *tatsabhāga* lorsqu'il n'est pas destiné à naître ; en effet, quand il naît, il a toujours un objet [1].

3. Les visibles qui ont été vus, qui sont vus, qui seront vus par l'organe de la vue, sont *sabhāga*.

Ils sont *tatsabhāga* lorsqu'ils ont péri, périssent ou périront sans avoir été vus et lorsqu'ils ne sont pas destinés à naître.

De même en ce qui concerne les autres objets de la connaissance sensible en indiquant pour chacun l'organe et l'opération qui lui correspondent.

4. L'organe de la vue qui est *sabhāga* ou *tatsabhāga* est tel pour tout le monde, pour la personne à laquelle appartient cet organe, pour les autres personnes. De même les autres organes. Mais un certain visible est *sabhaga* pour la personne qui le voit, *tatsabhāga* pour la personne qui ne le voit pas. En effet, le visible que voit une personne peut être vu par plusieurs, par exemple la lune, une représentation scénique, une joute ; tandis que deux personnes ne voient pas au moyen d'un même organe. Par conséquent, l'organe de la vue n'étant pas commun, c'est par rapport à une personne qu'il sera

1. Vibhāṣā, 71, 8. L'organe qui a vu, voit ou verra le *rūpa*, et le *tatsabhāga* (c'est-à-dire l'organe qui ressemble à cet organe), c'est le *cakṣurdhatu*. L'organe qui a vu, c'est le *cakṣurdhatu* passé ; l'organe qui voit, c'est le *cakṣurdhatu* présent ; l'organe qui verra, c'est le *cakṣurdhatu* futur. Quant au *tatsabhāga*, les docteurs de ce pays disent qu'il est de quatre espèces : l'œil *tatsabhaga* passé, présent, futur, c'est le *cakṣurdhatu* qui a péri, périt, périra sans avoir vu le *rupa* ; il faut ajouter, quatrième, le *cakṣurdhatu* qui ne naîtra absolument pas.

Les docteurs étrangers *(bahirdeśaka)* disent qu'il est de cinq espèces : passé, présent, futur, comme ci-dessus. En outre, le *cakṣurdhatu* futur qui ne naîtra absolument pas, de deux espèces : suivant qu'il est, ou non, associé à la connaissance.

qualifié *sabhāga* ou *tatsabhāga* : l'organe de la vue est *sabhāga* quand il voit un visible, alors même qu'il n'a pas vu, ne voit pas, ne verra pas un autre visible. [13 a] Au contraire, le visible est commun : on le qualifiera *sabhāga* et *tatsabhāga* en se plaçant au point de vue de nombreuses personnes : il est *sabhāga* par rapport à celles qui le voient, *tatsabhāga* par rapport à celles qui ne le voient pas.

Il en va du son, de l'odeur, de la saveur et du tangible comme du visible [1].

Soit, dira-t-on, en ce qui concerne le son qui, comme le visible, est perçu à distance et peut être perçu par plusieurs personnes (i. 43 c-d). Mais pour l'odeur, la saveur et le tangible, ils ne sont pas perçus à distance, ils sont perçus seulement lorsqu'ils entrent en relation étroite avec l'organe ; donc l'odeur qu'une personne perçoit n'est pas perçue par une autre. Donc ces objets ne sont pas communs, et nous devons les assimiler aux organes quant à la qualification *sabhāga, tatsabhāga* : quand ils sont *sabhāga* pour une personne, ils sont *sabhāga* pour tout le monde.

Nous répondrons : Nous regardons ces objets comme communs, parce qu'ils peuvent l'être. Il se peut en effet que l'odeur — le même groupe atomique d'odeur — qui produit la connaissance de l'odorat chez une personne, soit aussi perçue par une autre. Or il n'en va pas ainsi des organes. Par conséquent les odeurs, saveurs et tangibles doivent être assimilés aux visibles et aux sons.

5. Quant aux six connaissances, elles sont *sabhāga* ou *tatsabhāga* suivant qu'elles sont destinées à naître, non destinées à naître. Comme l'organe mental.

6. Quel est le sens des expressions *sabhāga, tatsabhāga* ?

Par *bhāga*, il faut entendre les services mutuels *(anyonyabhajana)*

1. Vibhāṣā, 71, 9. — Trois opinions. — Peut-on voir le *rūpa* au moyen de l'œil d'autrui ? — Qui soutient pareille opinion ? — Si on ne peut voir au moyen de l'œil d'autrui, comment l'œil d'un certain être pourra-t-il être nommé *sabhāga* par rapport aux autres êtres ? — Parce que l'activité de l'œil est définie : cette activité consiste à voir. Lorsque l'œil, après avoir été actif, a péri, on l'appelle *sabhāga* : ni pour la personne même, ni pour autrui, ce nom de *sabhāga* ne change. De même ......

que se rendent les organes, les objets et les connaissances, en leur qualité de point d'appui de la connaissance *(āśraya)*, d'objet de la connaissance *(viṣaya)*, de connaissance s'appuyant sur l'organe *(āśrayin)*. Ou bien *bhāga* signifie possession *(bhajana)* de l'activité ou de l'opération *(kāritra)* : l'opération des organes est de voir, etc. ; l'opération de l'objet est d'être l'objet de la connaissance *(viṣaya, ālambana)*, d'être vu, etc. ; l'opération de la connaissance est d'être sujet de la connaissance, d'être ' discerneur ' *(vijñātṛtva)*.

On nomme *sabhāga* les *dharmas* qui possèdent *(sa-)* le *bhāga*, c'est-à-dire les organes, objets et connaissances qui sont munies de leur opération propre *(kāritrabhajana)*, ou bien les organes, objets et connaissances qui se rendent mutuellement service *(anyonyabhajana)*. Ou bien sont *sabhāga* les *dharmas* qui ont pour effet un même ' contact ' *(sparśa)*, la rencontre de l'œil, du visible, de la connaissance visuelle, etc. (iii. 22). [1]

Ce qui n'est pas *sabhāga*, mais cependant est analogue au *sabhāga*, est nommé *tatsabhāga*, c'est-à-dire ' analogue *(sabhāga)* à cela *(tat)* ', c'est-à-dire ' analogue au *sabhāga* ' *(sabhāgasabhāga)*. [2]

Combien de *dhātus* peut-on abandonner *(hā, prahā*, v. 28, vi. 1) par la vue des vérités, en d'autres termes par le chemin de vue *(darśanamārga)* ou par la vue *(darśana)* (vi. 25 b) ? Combien par la méditation ou considération répétée *(bhāvanā)* des vérités, en d'autres termes, par le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)* ou par la méditation *(bhāvanā)* ? [13 b] Combien de *dhātus* ne sont pas à abandonner, ne peuvent être abandonnés ?

40 a-b. Dix et cinq sont abandonnés par la méditation ; les trois derniers sont de trois espèces [3].

1. En expliquant *bhāga* au passif, *bhajyata iti bhāgaḥ*.

2. L'œil qui périt sans avoir vu est semblable à l'œil qui voit, etc.

Les Mādhyamikas (Vṛtti, p. 32 et la note qui doit être corrigée) tirent parti de cette théorie : « En réalité, l'œil *sabhāga* ne voit pas le visible, parce qu'il est organe, tout comme le *tatsabhāga* : » *na paramārthataḥ sabhāgaṃ cakṣuḥ paśyati rūpāṇi, cakṣurindriyatvāt, tadyathā tatsabhāgam*.

3. *daśa bhāvanāyā heyāḥ pañca cāntyās trayas tridhā* |

Vibhāṣā, 151, 9. — Le même problème est examiné dans Vibhaṅga, pp. 12, 16, 97, Dhammasaṅgaṇi, 1002, 1007, 1008.

i. Les dix *dhātus* matériels, organes et objets, et les cinq connaissances sensibles, sont abandonnés par la méditation.

Les trois derniers *dhātus*, organe mental, objet mental, connaissance mentale, du point de vue de l'abandon, comportent des *dharmas* de trois espèces :

(a) Sont abandonnés par la vue quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* (v. 4), avec les *dharmas* coexistants *(sahabhū)* — que ces coexistants soient de la classe *saṃprayukta* (ii. 24) ou de la classe *viprayukta* (ii. 46, *lakṣaṇas* et *anulakṣaṇas)* : — avec les *prāptis* (ii. 36) des dits *anuśayas* et des dits coexistants, avec la suite *(anuprāptis* et *lakṣaṇas)* des dites *prāptis*.

(b) Sont abandonnés par la méditation les autres *dharmas* impurs : 1. dix *anuśayas* (v. 5) avec coexistants, *prāptis*, etc. ; 2. les *saṃskāras* bons-impurs *(kuśalasāsrava)* et non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)* (ii. 66) ; 3. l'*avijñapti* impure avec sa suite (iv. 13).

(c) Ne peuvent être abandonnés les *dharmas* purs, c'est-à-dire les inconditionnés et les *dharmas* qui font partie du Chemin.

ii. Objection. Les Vātsīputrīyas croient que, non seulement les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, mais encore d'autres *dharmas* sont abandonnés par la vue. (1) La qualité de Pṛthagjana [1] est un *dharma* non-souillé-non-défini : vous la rangez parmi les *dharmas* abandonnés par la méditation ; (2) l'action corporelle ou vocale mauvaise, rétribuée par une mauvaise destinée, est ' matière ' *(rūpa)* : vous la rangez aussi dans la seconde catégorie. Or la qualité de Pṛthagjana et l'action qui cause une mauvaise destinée sont en contradiction avec le Chemin, avec le chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)*. Donc, d'après nous, l'une et l'autre sont abandonnées par la vue.

Pour réfuter la thèse des Vātsīputrīyas, l'auteur dit au plus court :

40 c.d. Ne sont abandonnés par la vue des vérités, ni le ' non-souillé ', ni ce qui est matière, ni ce qui est né du non-sixième [2].

1. Sur la qualité de Pṛthagjana, ii. 40 c, vi, 26 a, 28 c-d. — Dans Vibhāṣā. 45, 1, explications divergentes de Vasumitra, Bhadanta et Ghoṣaka.

2. *na dṛṣṭiheyam akliṣṭaṃ na rūpaṃ nāpy aṣaṣṭhajam.*
Voir ii. 13, iv. 11 a-b.

1. Rien de ce qui n'est pas souillé *(klista)*, de ce qui n'est ni mauvais *(akuśala)*, ni souillé-non-défini *(nivṛtāvyākṛta)* (ii. 66) ; rien de ce qui est matériel, ne peut être abandonné par la vue des vérités. [14 a]

Or la qualité de Pṛthagjana n'est pas souillée : elle peut appartenir à l'homme qui a rompu les racines du bien (iv. 79), elle peut appartenir à l'homme qui est ' détaché ' *(vītarāga)*.

Or l'action corporelle et l'action vocale sont *rūpa*.

La qualité de Pṛthagjana et l'action corporelle ou vocale ne sont pas contradictoires *(vipratipatti)* aux vérités, — car la première 1. n'est pas souillée par les passions *(kleśa)*, 2. n'est pas une connaissance, un *dharma* qui ait un objet *(anālambaka)* ; car la seconde n'est pas un *dharma* qui ait un objet. Donc ni l'une ni l'autre ne sont abandonnées par la vue des vérités.

En outre, si la qualité de Pṛthagjana était abandonnée par la vue, il s'ensuivrait qu'elle existerait au premier stade du chemin de vue, — ce qui est inexact [1].

2. Par ' sixième ', il faut entendre l'organe mental. On appelle ' né du non-sixième ', *aṣaṣṭhaja*, ce qui est né d'un organe différent du sixième organe, c'est-à-dire, ce qui est né des cinq autres organes, organe de la vue, etc. Il s'agit de la connaissance visuelle, etc. — Ceci aussi n'est pas abandonné par la vue.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont ' vue ' *(dṛṣṭi)* ?

41 a-b. L'organe de la vue et huit parties du *dharmadhātu* sont vue [2].

Quelles sont ces huit parties du *dharmadhātu* ?

Les cinq opinions fausses *(dṛṣṭi)*, dont la première est la croyance au moi et au mien *(satkāyadṛṣṭi)* ; elles seront définies dans le chapitre des Anuśayas (v. 7). — La vue correcte *(samyagdṛṣṭi)* mon-

1. On verra que le premier stade est *ānantaryamārga*, ' chemin qui détruit la passion ' ; le second stade est *vimuktimarga*, ' chemin de la délivrance ', chemin dans lequel la passion est détruite (vi. 28).

2. *cakṣuś ca dharmadhātoś ca pradeśo dṛṣṭir aṣṭadhā !*

daine *(laukikī),* c'est-à-dire la *prajñā* (ii. 24) associée à la connaissance mentale, bonne *(kuśala),* mais impure *(sāsrava).* — La vue des Śaikṣas *(śaikṣī dṛṣṭi),* c'est-à-dire la vue pure et propre au saint qui n'est pas Arhat. — La vue des Aśaikṣas *(aśaikṣī dṛṣṭi),* c'est-à-dire la vue pure et propre à l'Arhat (vi. 50).

Ces huit *dharmas,* qui font partie du *dharmadhātu,* sont ' vue ' *(dṛṣṭi).*

Comparaison. A la manière dont les visibles sont vus de nuit et de jour, par ciel nuageux et par ciel clair, de même les *dharmas* sont vus (1) par la vue mondaine souillée, — cinq opinions fausses ; (2) par la vue mondaine non souillée ou vue correcte mondaine ; (3) par la vue *śaikṣī ;* (4) par la vue non-*śaikṣī.*

Pourquoi la vue correcte mondaine s'entend-elle seulement de la *prajñā* associée à la connaissance mentale ?

41 c-d. La *prajñā* qui naît avec les cinq connaissances sensibles, n'est pas ' vue ' parce qu'elle n'est pas jugement après délibération [1].

La ' vue ', c'est *tīraṇa, saṃtīraṇa,* c'est-à-dire jugement précédé de la considération de l'objet *(upanidhyāna)* [2]. Or la *prajñā* qui naît avec les cinq connaissances sensibles ne présente pas ce caractère. Donc elle n'est pas ' vue '. — Pour la même raison, il arrive que la *prajñā,* même mentale, souillée ou non souillée, ne soit pas ' vue ' ; à savoir, lorsqu'elle est purement intuitive (vii. 1).

Mais, dira-t-on, l'organe de la vue ne possède pas un ' jugement précédé de la considération de l'objet ' *(saṃtīraṇa).* Comment dites-vous qu'il est ' vue ' *(dṛṣṭi)* ? [15 a].

' Vue ' s'entend ici de la vision *(ālocana)* des visibles *(rūpa).*

42. C'est l'organe de la vue qui voit les visibles, quand il est *sabhāga ;* ce n'est pas la connaissance dont cet organe est le point

1. ***pañcavijñānasahajā dhīr na dṛṣṭir atīraṇāt*** //
dhī au lieu de ***prajñā***, pour des raisons prosodiques (ii. 57 d).
2. ***upanidhyāna***, viii. 1.

d'appui, car le visible, offusqué, n'est pas vu. Telle est l'opinion des Vaibhāṣikas [1].

i. Le Vijñānavādin est un docteur qui attribue la vue, non pas à l'organe de la vue, mais à la connaissance visuelle. Il dit : Si l'organe voit, l'organe d'une personne occupée à une connaissance auditive ou tactile, verra (i. 6 c-d).

Nous ne disons pas que tout organe de la vue voit. L'organe de la vue voit quand il est *sabhāga* (i. 39), c'est-à-dire quand il est conjugué à connaissance visuelle.

Mais alors, ce qui voit, c'est bien la connaissance qui s'appuie sur l'organe de la vue.

Non pas. Car le visible, offusqué par un mur ou tout autre écran,

1. *cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhagaṃ na tadaśritam |*
vijñānaṃ dṛśyate rūpaṃ na kilantaritaṃ yataḥ ||

Voir Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī, p. 26 ; Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 520 ; Atthasālinī, p. 400 ; Warren (Visuddhimagga), p. 297 ; Buddhist Psychology, p. 351, note ; Spence Hardy, Manual, p. 419. — Kathāvatthu, xviii. 9, où la thèse : « L'œil voit », est attribuée aux Mahāsāṃghikas. Comparer Samayabheda, Wassilieff, p. 262. Wassilieff résume la discussion du Kośa, p. 308 (Lire : « das Auge nicht das Mass des Sichtbaren *sieht* », et non pas « *ist* ».)

Vibhāṣā, 95, 1. D'après une opinion, tous les *saṃskṛtas* sont, de leur nature, vue *(dṛṣṭi)*. Ce qu'on entend par vue, c'est le caractère manifeste de la manière d'être *(paṭupracara)*. Tous les *saṃskṛtas* possèdent ce caractère. D'autres disent que la connaissance de la suppression des passions et de la non-production *(kṣayānutpādajñāna*, vii. 1) est vue. — 13, 1. Dharmatrāta dit que la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* voit les visibles. Ghoṣaka dit que la *prajñā* associée à la connaissance visuelle voit les visibles. Le Dārṣṭāntika dit que le ' complexe ' *(sāmagrī)* voit les visibles. Le Vātsīputrīya dit qu'un seul œil voit les visibles..... Si la connaissance visuelle voit les visibles, la connaissance aura pour caractère la vue ; or ce n'est pas le cas : donc cette opinion est fausse. Si la *prajñā* associée à la connaissance visuelle voit les visibles, la *prajñā* associée à la connaissance de l'ouïe entendra les sons ; or la *prajñā* n'a pas pour caractère l'ouïe ; donc cette opinion est fausse. Si le ' complexe ' voit les visibles, on verra toujours les visibles, car le ' complexe ' est toujours réalisé. Si un œil, non pas les deux yeux, voit les visibles, les parties du corps ne sentiront pas en même temps les tangibles : de même que les deux bras, quoique distants, peuvent simultanément sentir le tangible et produire une seule connaissance tactile, de même les deux yeux, quoique distants, quel obstacle à ce qu'ils voient simultanément et produisent une seule connaissance visuelle ? .....

n'est pas vu. Or la connaissance est immatérielle, non susceptible d'être repoussée *(apratigha*, i. 29 b). Donc, si la connaissance visuelle voyait, elle verrait même les visibles offusqués par un écran.

Le Vijñānavādin réplique. La connaissance visuelle ne naît pas à l'égard des visibles offusqués ; ne naissant pas à leur égard, elle ne les voit pas.

Mais pourquoi ne naît-elle pas à l'égard de ces visibles ? Pour nous, Vaibhāṣikas, qui attribuons la vue à l'organe et qui admettons que l'organe, étant *sapratigha*, susceptible d'être arrêté, n'exerce pas son activité à l'égard des visibles offusqués, nous expliquons aisément comment la connaissance visuelle ne naît pas à l'égard des visibles offusqués : la connaissance, en effet, exerce son activité sur le même objet que son point d'appui. Mais si vous croyez que la connaissance voit, comment expliquez-vous qu'elle ne naisse pas à l'égard des visibles offusqués ?

2. L'auteur prend à son compte l'opinion du Vijñānavādin et répond à la dernière réplique du Vaibhāṣika.

Soutenez-vous que l'organe de la vue voit son objet en entrant en relation étroite avec son objet, à la manière dont l'organe du tact sent le tangible ? (i. 43 c-d) Dans cette hypothèse je comprendrais que l'organe de la vue, étant susceptible d'être arrêté, ne vît pas les visibles offusqués. Mais vous soutenez que l'organe de la vue voit à distance : vous n'avez donc pas le droit de dire que, étant susceptible d'être arrêté, il ne voit pas les visibles offusqués. — D'ailleurs, on voit les visibles offusqués par le verre, le nuage, le cristal et l'eau : comment expliquez-vous ce fait ? [15 b]. — Je dirai donc que la connaissance visuelle voit ; elle naît à l'égard des visibles offusqués lorsque l'écran ne fait pas obstacle à la lumière ; elle ne naît pas dans le cas contraire [1].

3. Le Vaibhāṣika fait appel à l'Écriture. — Le Sūtra dit : « Ayant vu les visibles par l'organe de la vue » [2]. Donc l'organe voit, non pas la connaissance visuelle.

1. C'est la thèse du Bhadanta (Vibhāṣā, 13, 7.).

2. *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā* .... cité iii. 32 d. — Saṃyukta, 13, 4 ; Vibhaṅga,

Nous répondons que le Sūtra entend dire : « Ayant vu les visibles au moyen de l'organe de la vue comme point d'appui *(tena āśrayeṇa)*, en s'appuyant *(āśritya)* sur l'organe de la vue. » En effet, le même Sūtra dit : « Ayant discerné *(vijñāya)* les *dharmas* par l'organe mental *(manas)* » : or cet organe, étant passé (i. 17), ne discerne pas ; c'est par la connaissance mentale *(manovijñāna)* qu'on discerne ; donc, si le texte dit : « par l'organe mental », il veut dire : « en s'appuyant sur l'organe mental, point d'appui de la connaissance mentale ». De même pour la vue et l'organe de la vue.

On peut aussi admettre que le Sūtra attribue au point d'appui, à l'organe, l'acte qui appartient à ce qui prend point d'appui, c'est-à-dire à la connaissance. On dit dans le monde : « les bancs crient » : les bancs sont les personnes assises sur les bancs.

Cette manière de dire est commune dans l'Écriture. Nous lisons que « les visibles, agréables et désagréables, sont discernés *(vijñeya)* par l'organe de la vue ». Or vous ne soutenez pas que l'organe de la vue discerne. Vous attribuez le discernement à la connaissance dont l'organe de la vue est le point d'appui.

Le Sūtra (Saṃyukta, 9, 20) dit aussi : « L'organe de la vue, ô Brahmane, est la porte *(dvāra)* de la vue *(darśanāya)* des visibles ». Ce texte prouve que la connaissance visuelle voit par cette porte qui est l'organe de la vue. Vous ne soutiendrez pas que 'porte' signifie 'vue', car il serait absurde de dire : « L'organe de la vue est la vue de la vue des visibles » [16 a].

4. Objection du Vaibhāṣika. — Si la connaissance visuelle voit *(paśyati)*, qu'est-ce qui discerne *(vijānāti)* (i. 48 a) ?

Quelle est la différence entre ces deux opérations de voir et de discerner, qui ferait qu'un même *dharma* ne pourrait en même temps voir et discerner ? N'est-il pas admis qu'une certaine sorte de *prajñā* *(darśanātmikā*, vii. 1) voit *(paśyati)* et comprend *(prajānāti)* ? [1] De même une certaine connaissance, la connaissance visuelle, voit et

p. 381 ; Madhyamakavṛtti, p. 137 ; Dhammasaṅgaṇi, 597. — C'est l'argument des Mahāsāṃghikas, Kathāvatthu, xviii. 9.

1. Comparer la formule : *tasyaivam janata evam paśyataḥ*....

discerne. Il n'y a là qu'une seule opération désignée par deux noms.

5. Certains partisans de la thèse : « La connaissance visuelle voit », à savoir les Vātsīputrīyas, objectent : Si l'organe de la vue voit, quelle est donc l'action de voir *(dṛśikriyā)*, existant à part *(anyā)*, que vous attribuez à cet organe, agent de cette action ?

L'objection n'est pas à faire. De même que vous voulez que la connaissance discerne *(vijānāti)*, sans admettre de différence entre l'agent et l'action ; de même nous admettons que l'organe voit.

6. D'après une autre opinion, celle des Dharmaguptas, c'est la connaissance visuelle qui voit ; mais, comme l'organe de la vue est le point d'appui de cette connaissance, on dit qu'il voit. De même on dit que la cloche résonne, parce qu'elle est le point d'appui du son.

Mais, d'après ce principe, on devrait dire aussi que l'organe de la vue discerne *(vijānāti)*, car il est le point d'appui de la connaissance *(vijñāna)* visuelle.

Non. Car dans le monde on est convenu de donner à la connaissance visuelle le nom de vue *(darśana)* ; en effet, lorsque cette connaissance se produit, on dit : « La couleur est vue *(dṛṣṭa)* » ; on ne dit pas que la couleur est discernée *(vijñāta)*. Et la Vibhāṣā (95, 2) confirme : « On appelle ' vu ' ce qui est atteint par l'organe de la vue, ce qui tombe dans son rayon *(cakṣuḥsaṃprāpta = cakṣurābhāsagata)* et est perçu *(anubhūta)* par la connaissance ». On dit donc dans le monde que l'organe de la vue voit, parce qu'il est le point d'appui de la connaissance visuelle qui voit ; on ne dit pas qu'il discerne, parce que l'opération attribuée à la connaissance visuelle est la vue et non pas le discernement. — D'autre part, quand on dit de la connaissance *(vijñāna)* qu'elle discerne, on n'entend pas qu'elle discerne en tant qu'elle serait le point d'appui d'un certain discernement, comme on entend que l'organe de la vue voit parce qu'il est le point d'appui de la connaissance visuelle. On entend que la connaissance discerne par elle-même, qu'elle est en soi discernement. De même qu'on dit que le soleil fait le jour. [16 b] [1]

1. Bhāṣya : *vijñānaṃ tu sāṃnidhyamātreṇa yathā sūryo divasakara iti.* Vyākhyā : *vijñānaṃ tu sāṃnidhyamātreṇeti naśrayabhāvayogeneti dar-*

7. Opinion du Sautrāntika. — Quelle discussion dans le vide ! Le Sūtra enseigne : « En raison de l'organe de la vue et des visibles naît la connaissance visuelle » : il n'y a là ni un organe qui voit, ni un visible qui est vu ; il n'y a là aucune action de voir, aucun agent qui voit ; ce n'est que jeu de causes et effets. En vue de la pratique, on parle à son gré, métaphoriquement, de ce processus : « L'œil voit : la connaissance discerne ». Mais il ne faut pas se prendre à ces métaphores. Bhagavat l'a dit : il ne faut pas se prendre aux manières de dire populaires, il ne faut pas prendre au sérieux les expressions en usage dans le monde [1].

8. D'après le système des Vaibhāṣikas du Kaśmīr, l'organe de la vue voit, l'organe de l'ouïe entend, l'organe de l'odorat sent, l'organe du goût goûte, l'organe du tact touche, l'organe mental discerne.

Les visibles sont-ils vus par un œil ou par les deux yeux ?

43 a-b. Les visibles sont vus par les deux yeux aussi, comme le démontre la clarté de la vue [2].

Il n'y a pas de règle fixe : on voit par un œil ; on voit aussi par les deux yeux.

Les Ābhidhārmikas disent : « Vue aussi par les deux yeux ; les deux yeux étant ouverts, la vue est plus claire ». En outre [3], lorsqu'un œil est ouvert [17 a] et l'autre à demi fermé, on aperçoit deux

śayati / yatha sūryo divasakara iti ; yatha saṃnidhyamatreṇa sūryo divasaṃ karotīty ucyate tatha vijñanaṃ vijanatīty ucyate / kasmat / loke tathā siddhatvat.

1. ou bien : « il ne faut pas rejeter les expressions en usage dans le monde pour cette raison qu'elles ne correspondent pas à des réalités ». — *janapadaniruktiṃ nabhiniveśeta saṃjñaṃ ca lokasya natidhavet.* (Madhyama 43, 18, Saṃyukta, 13, 12). Comparer Majjhima, iii. 230 : *janapadaniruttiṃ nābhinivesayya samaññaṃ natidhaveyya* ; Saṃyutta, iv. 230 : *yaṃ ca sāmaṃ ñātaṃ taṃ ca atidhavanti, yaṃ ca loke saccasammataṃ taṃ ca atidhāvanti.* — Itivuttaka, 49.

2. *ubhabhyam api [cakṣurbhyaṃ darśanaṃ śuddhadarsanāt] /*

D'après Jñānaprasthāna, 1, 8 ; Vibhāṣā, 13, 2.

Contre les Vātsīputrīyas. — Voir ci-dessus note ad i. 42, in fine.

3. Argumentation de Vasubandhu, Pañcavastuka, i. 10.

lunes ; non plus lorsqu'on ferme complètement ou à demi celui qui était ouvert, ou lorsqu'on ouvre ou ferme complètement celui qui était à demi fermé.

De ce que son point d'appui est double, on ne doit pas conclure que la connaissance visuelle est double, car la connaissance n'est pas matérielle comme le *rūpa* : n'ayant pas de masse *(amūrta)*, elle n'est pas située dans un lieu *(deśāpratiṣṭhita)*.

Nous avons dit que l'organe de la vue voit ; que les organes de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, perçoivent chacun leur objet ; que l'organe mental discerne. Ces organes atteignent-ils *(prāp)* leur objet, [entrent-ils en relation étroite avec leur objet] ?

43 c-d. L'organe de la vue, l'organe de l'ouïe, l'organe mental connaissent leur objet sans l'atteindre. Pour les trois autres organes, le contraire [1].

i. 1. L'organe de la vue voit le visible à distance ; il ne voit pas le collyre placé sur l'œil ; l'organe de l'ouïe entend le son éloigné.

L'organe mental, étant immatériel, n'entre pas en relation étroite avec son objet.

1. [*apraptārthany akṣimanaḥśrotrāṇi*] *trayam anyathā* /

Comparer Atthasālinī, 629.

Vibhāṣā, 13, 7. — On dit que l'objet est atteint *(prāpta)* dans un double sens : ou bien parce qu'il est ' pris comme objet ' ou ' perçu ' ; ou bien parce qu'il y a juxtaposition *(nirantaratva)* de l'objet et de l'organe. Dans le premier sens, les six organes atteignent l'objet. Dans le second sens, trois organes seulement, les organes de l'odorat, du goût et du tact, atteignent l'objet ; trois organes au contraire, les organes de la vue et de l'ouïe et l'organe mental, perçoivent sans atteindre.

L'organe de la vue perçoit le visible en raison de la lumière ; quand le visible est proche de l'organe, il empêche la lumière : l'organe ne voit pas. L'organe de l'ouïe perçoit le son en raison de l'espace ou du vide ; quand le son est proche de l'organe, il n'empêche pas le vide : l'organe entend ..... L'organe de l'odorat perçoit en raison du vent ; l'organe du goût, en raison de l'eau ; l'organe du tact en raison de la terre ; l'organe mental en raison de l'acte d'attention *(manaskāra)*.

Fa-pao observe que le *rūpa* de la lune n'abandonne pas la lune pour se juxtaposer à l'œil.

Comparer Āryadeva, Śataka, 288.

2. Si les organes de la vue et de l'ouïe entraient en relation étroite avec leur objet, les ascètes en extase *(dhyāyin)* n'auraient pas en partage la vue divine, l'ouïe divine ; de même qu'ils ne possèdent pas un odorat divin (vii. 42).

Objection. — Si l'organe de la vue voit un objet avec lequel il n'est pas en relation étroite, pourquoi ne voit-il pas les visibles trop éloignés ou offusqués ? [1]

Réponse. — Pourquoi l'aimant n'attire-t-il pas tout le fer ? [17 b] D'ailleurs, à supposer que l'organe entre en relation étroite avec l'objet, la même difficulté demeure : pourquoi l'organe de la vue ne voit-il pas le collyre, le pinceau *(śalākā)*, tous les objets avec lesquels il est en relation étroite ? Ou bien, disons que la même règle s'applique à l'organe de la vue et aux organes de l'odorat et du gout : l'organe de l'odorat ne sent que l'odeur avec laquelle il est en relation étroite, mais il ne sent pas l'odeur constitutive de l'organe lui-même *(sahabhu)* ; de même, l'organe de la vue ne voit que le visible éloigné, mais il ne voit pas tout visible éloigné.

D'après certains docteurs, du fait qu'on entend les bruits de l'intérieur de l'oreille, on peut conclure que l'organe de l'ouïe entend le son avec lequel il est en relation étroite, comme il entend aussi le son éloigné [2].

3. Les trois autres organes, odorat, gout, tact, perçoivent un objet avec lequel ils sont en relation étroite. Pour l'odorat, cela résulte du fait que l'inspiration est nécessaire à la perception de l'odeur [3].

ii. Que faut-il entendre par l'expression ' atteindre ' (entrer en relation étroite) *(prap)* ? Que veut-on dire quand on dit que l'organe ' atteint ' son objet, connait son objet ' après l'avoir atteint ' ?

Atteindre, c'est ' naître en *nirantaratra* ', en état de non séparation [4]. L'objet, qui se renouvelle de moment en moment (iv. 2 c-d),

1. Objection des Vaiśeṣikas.

2. Cette doctrine est réfutée par Saṃghabhadra ; Tao-thai l'attribue aux Sāṃmitīyas ; Fa-pao, à certains maîtres de la Vibhāṣā.

3. Saṃghabhadra discute cette thèse.

4. Ici et ci-dessous (définition du Bhadanta, p. 91), notre version tibétaine traduit ***nirantara*** par *hdab chags pa*. Mais les Siddhāntas tibétains analysés par

se trouve naître en *nirantaratva* avec l'organe et réciproquement. [Que faut-il entendre par *nirantaratva* ? D'après le Bhadanta, juxtaposition immédiate, absence d'intervalle ; d'après le Vaibhāṣika, voisinage immédiat, absence d'un corps interposé [1]].

iii. La question se pose donc si les atomes se touchent ou ne se touchent pas.

1. Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr (Vibhāṣā, 132, 1) disent que les atomes ne se touchent pas : (1) si les atomes se touchaient dans leur totalité, les choses *(dravya)*, c'est-à-dire les différents atomes, se ' mêleraient ', c'est-à-dire n'occuperaient qu'un lieu ; (2) si les atomes se touchaient par un endroit, c'est donc qu'ils auraient des parties *(avayava)* : or les atomes n'ont pas de parties [2].

Mais, s'il n'y a pas contact entre les atomes, comment donc se produit le son ?

Pour cette raison même qu'il n'y a pas contact, le son est possible [18 a] : si les atomes se touchaient, la main en collision *(abhyāhata)* avec la main s'y fondrait, la pierre en collision avec la pierre s'y fondrait, comme de la gomme se fond dans de la gomme. Et le son ne se produirait pas.

Mais, si les atomes ne se touchent pas, pourquoi l'aggloméré

Wassilieff (p. 307) opposent le *nirantara* du Bhadanta *(bar med pa)*, au *nirantara* des autres docteurs *(hdab chags pa)*.

D'après Bodhicaryāvatāra, p. 516, l'organe et l'objet ne peuvent être ni séparés *(savyavadhāna, sāntara)*, ni contigus *(nirantara)*.

1. Saṃghabhadra (xxiii, 3, 42 a 1) : Quel est le sens d'*atteindre ?* Lorsque l'objet naît en proximité de l'organe, celui-ci le saisit. A comprendre les choses ainsi, on peut dire que l'odorat, le goût et le tact saisissent l'objet qu'ils atteignent ; de même qu'on dit que l'organe de la vue ne voit pas la paupière, le pinceau et les autres visibles qu'il atteint. La paupière ne touche pas l'organe de la vue : on dit cependant que l'organe l'atteint. Du fait que la paupière naît en proximité de l'organe, on dit que celui-ci l'atteint. Comme l'organe de la vue ne voit pas le visible ainsi atteint, on dit que l'organe de la vue saisit sans atteindre et non pas en atteignant ; d'ailleurs il ne saisit pas un objet très éloigné. De même, encore que l'odorat saisisse l'objet qu'il atteint, il ne saisit pas ce qui est très proche.

2. Comparer le Viṃśaka de Vasubandhu, 12-14 ; Bodhicaryāvatāra, p. 503 ; Praśastapāda, p. 43, etc.

(*samcita*), ou aggloméral d'atomes, ne tombe-t-il pas en pièces lorsqu'il est frappé (*pratyahata*) ?

Parce que l'élément vent (*vāyudhātu*) le concentre ou fait tenir ensemble. Certain élément vent a pour fonction la dispersion, par exemple le vent de la période de destruction du monde ; certain élément vent a pour fonction la concentration, par exemple le vent de la période de création (iii. 91, 100)[1].

2. [Les Vaibhāṣikas poursuivent l'exposé de leur doctrine].

De trois organes on dit qu'ils atteignent leur objet, parce que l'objet est avec eux en état de non séparation (*nirantaratva*). En quoi consiste la non séparation ? En ceci qu'il n'y a rien que ce soit dans l'entre-deux (*tad eraiṣām nirantaratvaṃ yan madhye nāsti kiṃ cit*). C'est là aussi ce qu'on entend par ' atteindre '.

D'ailleurs, comme les ' agglomérés ' (*saṃghāta*) ont des parties, nulle difficulté à ce que les agglomérés se touchent. Et, de ce point de vue, les définitions de la Vibhāṣā (73, 16) sont justifiées : « La chose-en-contact (*spṛṣṭa*) naît-elle ayant pour cause une chose-en-contact (*spṛṣṭahetuka*), ou naît-elle ayant pour cause une chose-

1. D'après Vibhāṣā, 132, 1. Les atomes se touchent-ils l'un l'autre ? — Ils ne se touchent pas : s'ils se touchaient, ils se toucheraient dans leur totalité ou partiellement. S'ils se touchaient dans leur totalité, ils ne feraient qu'une même chose ; s'ils se touchaient partiellement, c'est donc qu'ils auraient des parties. Or les atomes n'ont pas de parties.

Comment les agglomérés, se heurtant l'un l'autre, ne se dissocient-ils pas ? — Ils ne se dissocient pas parce que le *vayudhatu* les fait tenir ensemble.

Mais le *vayudhatu* ne dissocie-t-il pas ? — Quelquefois il dissocie, par exemple à la fin de la période cosmique. Quelquefois il fait tenir ensemble, par exemple au début de la période cosmique.

Si les atomes ne se touchent pas, comment le heurt produit-il le son ? — Pour cette raison même, le son se produit. Car, si les atomes se touchaient, comment y aurait-il production de son ? Si les atomes se touchaient, la main et le corps qu'elle heurte se mêleraient, et il n'y aurait pas d'espace libre, comment le son pourrait-il naître ? Vasumitra dit : « Les atomes ne se touchent pas : s'ils se touchaient, c'est donc qu'ils dureraient jusqu'à un second moment ». Bhadanta dit : Il n'y a pas réellement contact ; par acquiescence à la vérité vulgaire, on dit qu'il y a contact lorsque les atomes naissent dans une union sans intervalle (*nirantara*).

La chose en contact naît-elle ayant pour cause une chose en contact ?......

hors-contact ? » Même question en ce qui concerne la chose-hors-contact. « On ne peut répondre d'une manière absolue. Quelquefois la chose-hors-contact naît de la chose-en-contact, lorsque la chose-en-contact tombe en pièces. Quelquefois la chose-en-contact naît de la chose-hors contact, lorsque la chose-hors-contact s'aggrège. Quelquefois la chose-en-contact [18 b] naît de la chose-en-contact, lorsque des agglomérés s'agglomèrent. Quelquefois la chose-hors-contact naît de la chose-hors-contact, par exemple les poussières en suspension dans le vide de la fenêtre ».

Le Bhadanta Vasumitra dit : « Si les atomes se touchaient, c'est donc qu'ils dureraient deux moments » [1].

iv. Opinions de Vasubandhu. — 1. Le Bhadanta dit : « Il n'y a pas, en réalité, contact. On dit, par métaphore, que les atomes se touchent lorsqu'ils sont juxtaposés sans intervalle, *nirantaratva* » (Cité Vibhāṣā, 132, 1, voir note page 90, in fine.)

Cette opinion est la bonne [2]. En effet, si les atomes laissaient entre eux un entre-deux, cet entre-deux étant vide, qu'est-ce qui empêcherait la marche des atomes dans l'entre-deux que laissent des atomes séparés *(sāntara)* ? On admet que les atomes sont impénétrables *(sapratigha)* [3].

1. Ils doivent être nés (premier moment) pour se toucher (deuxième moment).

2. Vasubandhu croit que le Bhadanta entend ' juxtaposition sans intervalle ' dans ce sens que les atomes ne laissent pas entre eux d'entre-deux. On verra que Saṃghabhadra est d'une opinion différente.

3. Pour Vasubandhu, les atomes sont juxtaposés immédiatement ; toutefois ils ne se mêlent pas, car étant impénétrables, ils restent distincts en dépit de leur contiguité. — Voir p. 25 (Note du traducteur).

Voici l'essentiel des explications de Saṃghabhadra.

Nyāyānusāra, i. 43 c-d (fol. 43 a 17) : Le Bhadanta dit cependant : « Les atomes ne se touchent pas ; on dit, par métaphore, qu'ils se touchent, parce qu'ils sont juxtaposés sans intervalle » *(nirantara)*. Le Sautrāntika (c'est-à-dire Vasubandhu), indiquant que c'est là la meilleure théorie, dit : « Cette doctrine est bonne ; autrement, les atomes offriraient des entre-deux *(sāntara)* ; ces entre-deux étant vides, qui empêcherait les atomes d'aller (l'un vers l'autre) ? On admet qu'ils sont impénétrables *(sapratigha)* ». — Cette théorie du Bhadanta, on ne doit ni l'approuver, ni la blâmer ; on doit seulement examiner comment il peut y avoir absence d'intervalle sans qu'il y ait contact : le raisonnement n'étant pas explicite,

2. Les agglomérés *(saṃghāta)* ne sont pas autre chose que des atomes. Ce sont les atomes mêmes qui, à l'état d'aggrégat, sont 'chose-en-contact'; de même qu'ils sont *rupa* (I. 13). Il est donc absurde de nier que les atomes se touchent, et d'admettre que les agglomérés se touchent.

3. Si vous admettez la division spatiale *(digbhāgabheda)* de l'atome, l'atome a certainement des parties, qu'il entre ou non en contact *(spṛṣṭa, aspṛṣṭa)*. Si vous la niez, on ne voit pas pourquoi l'atome, même s'il entre en contact, aurait des parties [1].

Devons-nous penser que les organes saisissent seulement un objet de leur dimension, — si on croit qu'on voit, d'un seul coup, des objets étendus, une montagne par exemple, c'est par illusion, c'est parce qu'on voit rapidement les parties de la montagne : il en va

cette théorie est difficile à comprendre. Si on dit que les atomes sont absolument sans entre-deux, et toutefois ne se confondent pas, il faut qu'ils aient des parties : opinion fausse. En outre, si *nirantara* signifie 'sans entre-deux' *(anantara)*, comment les atomes ne se toucheraient-ils pas ? Par conséquent, le mot *nirantara* signifie ' voisin '. Le préfixe *nis* signifie ' certitude '. Comme il y a certainement intervalle, les atomes sont *nirantara* ' avec intervalles ' : de même *nirdahati*, ' il brûle '. Ou bien le préfixe *nis* signifie ' absence '. Les atomes sont dits ' sans interposé ' *(nirantara)*, parce qu'il n'y a pas entre eux de *rupa* en contact *(spṛṣṭa)* de la dimension d'un atome. Lorsque les atomes des grands éléments naissent voisins l'un de l'autre, sans ' interposé ', on dit, par métaphore, qu'ils se touchent. A comprendre ainsi le Bhadanta, nous l'approuvons.......

1. Saṃghabhadra reproduit ce paragraphe (Le Sautrāntika dit : « Si vous admettez ....), et poursuit : » Ce n'est pas exact. ' Avoir des parties ', ' être divisé spatialement ' : deux expressions de la même idée. Par le fait qu'on dit : « l'atome n'a pas de parties », on dit qu'il est étranger à toute division spatiale. Comment pouvez-vous être en doute sur ce point, et dire : « Si vous admettez la division spatiale.... » ? — Puisque les atomes sont étrangers à cette division, comment pourraient-ils se toucher ? Nous avons expliqué que le contact ne peut être que total ou partiel : donc l'atome, étranger à la division spatiale, ne peut entrer en contact. Comment donc pouvez-vous dire : « Si vous niez la division spatiale, il n'y a pas de difficulté à ce que les atomes se touchent ». — Donc les atomes sont dits *nirantara*, ' non séparés ', parce qu'il n'y a pas entre eux de *rūpa* en contact *(spṛṣṭa)* de la dimension d'un atome ».

Voir ii. 22 et l'Introduction.

évidemment ainsi lorsqu'on voit le cercle de feu dessiné par un tison ; — ou bien les organes saisissent-ils indifféremment un objet de leur dimension et d'une dimension différente [19 a] ?

44 a-b. Les trois organes dont l'organe de l'odorat est le premier saisissent un objet de leur dimension [1].

Un nombre donné d'atomes de l'organe, atteignant le même nombre d'atomes de l'objet, produit la connaissance. Il en va ainsi de l'odorat, du goût et du tact.

Mais, pour la vue et l'ouïe, il n'y a pas de règle. Parfois l'objet est plus petit que l'organe, lorsqu'on voit la pointe d'un cheveu ; parfois égal à l'organe, lorsqu'on voit un grain de raisin ; parfois plus grand que l'organe, lorsque, l'œil à peine ouvert, on voit une montagne. De même pour le son : on entend le bourdonnement d'un moustique, le fracas du tonnerre, etc.

En ce qui concerne l'organe mental, qui est immatériel, la question ne se pose pas.

[Ici se présentent quelques problèmes relatifs aux organes.]

i. Comment sont disposés les atomes des différents organes ?

Les atomes de l'organe de la vue sont disposés sur la pupille comme la fleur du cumin *(ajājīpuṣpa, kālajīrakapuṣpa)*, c'est-à-dire en superficie ; ils sont recouverts d'une membrane, couleur *(varṇa)* translucide, qui les empêche de se disperser. D'après une autre opinion, ils sont disposés en profondeur, comme une pilule ; étant translucides, comme le cristal, ils ne s'offusquent pas l'un l'autre [2].

Les atomes de l'organe de l'ouïe sont disposés à l'intérieur du *bhūrja*, cette sorte de feuille de bouleau qui se trouve dans l'oreille.

Les atomes de l'organe de l'odorat [19 b] sont disposés à l'intérieur de la narine *(ghāṭā, nāsāpuṭī)*.

1. On peut restituer cette ligne :
ghrāṇādibhis tribhis tulyaviṣayagrahaṇaṃ matam |
D'après Vibhāṣā, 13, 8.
2. La première opinion est celle du Sarvāstivādīn.

Ces trois premiers organes forment couronne [1].

Les atomes de l'organe du goût sont disposés sur la surface supérieure de la langue en forme de demi-lune. Au milieu de la langue un espace de la dimension de la pointe d'un cheveu n'est pas occupé *(astṛta)* par les atomes de l'organe. Telle est l'opinion exprimée dans l'Écriture [2].

Les atomes de l'organe du tact ont la figure du corps.

Les atomes de l'organe féminin sont comme un tambour.

Les atomes de l'organe mâle sont comme le pouce.

ii. Les atomes de l'organe de la vue peuvent être *sabhāga* (i. 39) dans leur totalité ; *tatsabhāga* dans leur totalité ; les uns *sabhāga*, les autres *tatsabhāga*. De même pour les organes de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Mais, en ce qui concerne l'organe du tact, il n'arrive pas que ses atomes soient tous *sabhāga* : même, lorsque le corps est enveloppé dans les flammes de l'enfer Pratapana (iii. 59), un nombre infini d'atomes sont *tatsabhāga* : car, dit l'École, le corps tomberait en pièces si tous les atomes du tact travaillaient en même temps.

iii. Il n'arrive pas que la connaissance soit produite par un atome d'organe, par un atome d'objet. Les cinq catégories de connaissance ont en effet pour support et pour objet des ' agglomérés ' *(saṃcita)* [20 a].

Il résulte de ceci que les atomes ne sont pas perçus ; on les qualifie donc ' imperceptibles ' *(anidarśana)*. (Comparer i. 20 a-b, iv. 4).

L'objet des cinq premières connaissances leur est simultané ; l'objet de la sixième connaissance lui est ou antérieur, ou simultané, ou postérieur : en d'autres termes, il est passé, présent ou futur (i. 23). En va-t-il de même du point d'appui des connaissances ?

44 c-d. Relativement à la connaissance, le point d'appui de la

1. *malavad avasthita* = *maṇḍalena samapaṅktyavasthita.*

2. Le texte porte *kila*. En règle générale, Vasubandhu indique, par le mot ***kila***, que l'opinion en question est une opinion inexacte des Vaibhāṣikas ; mais la Vyākhyā dit ici : ***agamasucanārthaḥ kilaśabdaḥ.***

sixième connaissance est passé : le point d'appui des cinq premières est aussi simultané [1].

Le seul point d'appui de la connaissance mentale, c'est l'organe mental *(manodhātu)*, c'est-à-dire la connaissance qui vient de périr (i. 17).

Le point d'appui des cinq connaissances leur est aussi simultané : c'est-à-dire, il est antérieur et simultané à la connaissance. En effet, le point d'appui de ces connaissances est double : 1. l'organe sensible, organe de la vue, etc., qui est simultané à la connaissance ; 2. l'organe mental, qui est passé au moment où la connaissance a lieu.

Les cinq connaissances ont donc deux points d'appui.

On pose la question [20 b] : Ce qui est point d'appui de la connaissance visuelle est-il en même temps la " cause immédiatement antécédente et pareille " *(samanantarapratyaya*, ii. 62) de cette connaissance ? — Quatre cas : 1. l'organe de la vue, qui est seulement point d'appui ; 2. l'ensemble des mentaux, sensation, etc. (ii. 24) qui viennent de périr : ils sont seulement cause immédiatement antécédente ; 3. la connaissance qui vient de périr, ou organe mental, qui est à la fois point d'appui et cause immédiatement antécédente ; 4. les autres *dharmas* ne sont ni l'un ni l'autre.

De même pour les connaissances de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact.

En ce qui concerne la connaissance mentale, on répond en partant du premier terme de la question : ce qui est point d'appui de la connaissance mentale est toujours la cause pareille et immédiatement antécédente de cette connaissance ; mais l'inverse n'est pas vrai : les mentaux qui viennent de périr ne sont pas point d'appui.

La connaissance visuelle dépend de l'organe de la vue et du visible. Pourquoi considère-t-on l'organe comme point d'appui *(āśraya)* de la connaissance, à l'exclusion de l'objet ?

1. *caramasyāśrayo 'tītaḥ pañcānāṃ sahajaś ca taiḥ*

45 a-b. Le point d'appui de la connaissance, c'est l'organe, car la connaissance change d'après la modalité de l'organe. [1]

Lorsque l'organe de la vue est l'objet de soins (emploi de collyre, etc.) ; lorsqu'il est blessé par la poussière, etc. : lorsqu'il est vif *(paṭu)* ; lorsqu'il est paresseux et faible *(manda)*, la connaissance reproduit sa modalité : elle est accompagnée de plaisir ou de peine, elle est vive ou faible. L'objet, au contraire, n'a pas d'influence sur la modalité de la connaissance [21 a]. — Par conséquent, c'est l'organe, et non pas l'objet, qui est le point d'appui de la connaissance (ii. 2 a-b).

La connaissance connaît l'objet. Pourquoi la désigne-t-on par le nom de l'organe : ' connaissance de l'œil ' *(cakṣurvijñāna)* ...... ' connaissance du *manas* ' et non pas par le nom de l'objet : ' connaissance du visible ' *(rūpavijñāna)* ..... ' connaissance des *dharmas* ' *(dharmavijñāna)*.

45 c-d. Pour cette raison, et aussi parce qu'il est ' propre ', c'est l'organe qui donne son nom à la connaissance. [2]

Pour cette raison que l'organe est son point d'appui, la connaissance prend le nom de l'organe.

Parce que l'organe est ' propre ' : l'organe de la vue d'une certaine personne est le point d'appui de la seule connaissance visuelle de cette seule personne. Le visible, au contraire, est commun, car un certain visible est perçu par la connaissance visuelle et par la connaissance mentale, par une personne et par une autre personne. — Même observation pour les organes de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact, et pour les objets, son, odeur, goûts, tangibles.

Nous concluons que la connaissance est nommée d'après l'organe, parce que l'organe est son point d'appui, parce que l'organe est chose propre. Il n'en va pas de même de l'objet. On dit dans le monde : ' son du tambour ', et non pas ' son du bâton ' : ' pousse de blé ', et non pas ' pousse du champ '.

1. *tadvikāravikāritvād āśrayaś cakṣurādayaḥ* |
D'après Vibhāṣā, 71, 14.
2. *ato 'sādhāraṇatvāc ca* | *tair vijñānam* ......

Un être est né dans un certain étage du monde *(bhūmi)*, Kāmadhātu, premier *dhyāna*, etc. ; il est de cet étage et son corps *(kāya)* est donc de cet étage. Il voit, par l'organe de la vue, des visibles. On demande si le corps, l'organe de la vue, les visibles et la connaissance appartiennent au même étage ou à des étages différents.

Tous peuvent appartenir à des étages différents.

i. Lorsqu'un être né dans le Kāmadhātu voit, au moyen de l'organe de la vue de son étage, des visibles de son étage, corps, organe, visibles et connaissance sont du même étage.

Lorsque cet être voit, au moyen de l'organe de la vue du premier *dhyāna*, des visibles de son étage, le corps et le visible sont du Kāmadhātu, l'organe et la connaissance sont du premier *dhyāna* [21 b] ; s'il voit, par le même organe, des visibles du premier *dhyāna*, le corps seul est du Kāmadhātu ; les trois autres sont du premier *dhyāna*.

Lorsque cet être voit, au moyen de l'organe de la vue du deuxième *dhyāna*, des visibles du Kāmadhātu, le corps et le visible sont du Kāmadhātu, l'organe est du second *dhyāna*, la connaissance est du premier *dhyāna ;* s'il voit, par le même organe, des visibles du deuxième *dhyāna*, le corps est du Kāmadhātu, l'organe et les visibles sont du deuxième *dhyāna*, la connaissance est du premier *dhyāna*. (viii. 13 a-c)

On expliquera de même les cas où un être né dans le Kāmadhātu voit, par un organe de la vue du troisième ou du quatrième *dhyāna*, des visibles de ces mêmes étages ou d'un étage inférieur.

ii. Lorsqu'un être né dans le premier *dhyāna* voit, au moyen de l'organe de la vue de son étage, des visibles de son étage, corps, organe, visibles et connaissance sont du même étage ; s'il voit, par le même organe, des visibles de l'étage inférieur, le corps, l'organe et la connaissance sont de son étage, premier *dhyāna*.

Lorsque cet être voit, au moyen de l'organe de la vue du deuxième *dhyāna*, des visibles de son étage, trois sont de son étage (premier *dhyāna)*, l'organe est du deuxième *dhyāna ;* s'il voit, par le même organe, des visibles du Kāmadhātu, le corps et la connaissance sont

de son étage (premier *dhyāna*), les visibles sont de l'étage inférieur, l'organe est du deuxième *dhyāna* ; s'il voit, par le même organe, des visibles du deuxième *dhyāna*, le corps et la connaissance sont de son étage (premier *dhyāna*), l'organe et les visibles du deuxième *dhyāna*.

On expliquera de même les cas où l'être né dans le premier *dhyāna* voit, au moyen de l'organe de la vue du troisième ou du quatrième *dhyāna*, des visibles de ces étages ou d'un étage inférieur.

iii. D'après les mêmes principes, les cas où un être né dans le deuxième, le troisième ou le quatrième *dhyāna*, voit, au moyen de l'organe de la vue de son étage ou d'un étage différent, des visibles de son étage ou d'un étage différent [22 a].

La règle est la suivante :

46. L'organe de la vue n'est pas inférieur au corps ; le visible n'est pas supérieur à l'organe ; la connaissance non plus ; le visible, par rapport à la connaissance, et le visible ainsi que la connaissance, par rapport au corps, sont de toute sorte [1].

Le corps, l'organe de la vue, le visible peuvent appartenir à cinq étages : Kāmadhātu, quatre *dhyānas*.

La connaissance de la vue est de deux étages seulement : Kāmadhātu et premier *dhyāna* (viii. 13 a-c).

Ceci posé, l'organe de la vue qu'emploie un certain être peut être de l'étage auquel appartient le corps de cet être, c'est-à-dire de l'étage où cet être est né ; il peut être d'un étage supérieur ; il n'est jamais inférieur.

Le visible et la connaissance, par rapport à l'organe, sont ou du même étage ou d'un étage inférieur, jamais d'un étage supérieur. Un visible d'un étage supérieur ne peut être vu par un organe de la vue d'un étage inférieur. Une connaissance visuelle d'un étage supérieur ne peut naître d'un organe d'un étage inférieur.

Le visible, par rapport à la connaissance visuelle, est ou égal, ou supérieur, ou inférieur.

1. *na kayasyadharam caksur urdhvam rupam na caksusah /*
vijñanam casya rupam tu kayasyobhe ca sarvatah //

Le visible et la connaissance visuelle, par rapport au corps, sont comme est le visible par rapport à la connaissance, c'est-à-dire égaux, supérieurs, inférieurs.

47 a. Il en va de même de l'organe de l'ouïe [1].

L'organe de l'ouïe n'est pas inférieur au corps, le son n'est pas supérieur à l'organe de l'ouïe, ni non plus la connaissance auditive ; le son, par rapport à celle-ci, et le son et la connaissance par rapport au corps, peuvent être de toute sorte. [22 b]

47 a-b. Pour trois organes, tout appartient à l'étage propre [2].

En ce qui concerne les organes de l'odorat, du goût et du tact, le corps, l'organe, l'objet et la connaissance appartiennent exclusivement à l'étage propre, à l'étage où est né l'être considéré.

Après avoir formulé cette règle générale, l'auteur signale une exception :

47 c-d. La connaissance du tact est de l'étage propre ou d'un étage inférieur [3].

Le corps *(kāya)*, l'organe du tact *(kāyadhātu)* et le tangible sont toujours de l'étage où est né l'être considéré. Mais la connaissance du tact (1) est de cet étage, dans le cas d'un être né dans le Kāmadhātu ou dans le premier *dhyāna* ; (2) est d'un étage inférieur (premier *dhyāna)* dans le cas d'un être né dans le deuxième *dhyāna* ou au-dessus.

47 d. Point de restriction en ce qui concerne l'organe mental [4].

Parfois l'organe mental est du même étage que le corps, le *dharmadhātu* et la connaissance mentale ; parfois il est inférieur ou supérieur. Le corps appartenant aux cinq premiers étages — Kāmadhātu et quatre *dhyānas* — l'organe mental, le *dharmadhātu* et la connaissance mentale peuvent être, dans le recueillement *(samāpatti)*

1. *tathā śrotram.*
2. *trayāṇāṃ tu sarvam eva svabhūmikam* /
3. *kāyavijñānam adharaṃ svaṃ cāpi*
4. *aniyataṃ manaḥ* //

ou à la conception *(pratisaṃdhi)*, de n'importe quel étage — tous les étages n'étant pas d'ailleurs les mêmes dans chaque cas. Ceci sera expliqué dans le huitième chapitre qui traite des recueillements (viii. 19 c-d). Nous n'en parlons pas ici en vue de la brièveté, le profit étant petit et la peine grande.

Il y a dix-huit *dhātus* et six connaissances. Quel *dhātu* est discerné par quelle connaissance ?

48 a. Cinq *dhātus* externes sont discernés par deux connaissances [1].

Les visibles, les sons, les odeurs, les saveurs et les tangibles sont connus *(anubhūta)* par les connaissances de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact respectivement. Ils sont tous discernés *(vijñeya)* par la connaissance mentale. Chacun de ces *dhātus* externes est donc discerné par deux connaissances.

Les treize autres *dhātus*, n'étant pas du domaine des connaissances sensibles, sont discernés par la seule connaissance mentale.

Combien de *dhātus* sont éternels ?

Aucun *dhātu* n'est éternel dans sa totalité. Mais

48 b. Les inconditionnés sont éternels [2].

Les inconditionnés (i. 5 b) font partie du *dharmadhātu* (i. 15 c). Donc une partie du *dharmadhātu* est éternelle.

Combien de *dhātus* sont des *indriyas*, c'est-à-dire des ' souverains ' (ii. 1) ?

48 c-d. Sont des souverains les douze *dhātus* internes et une partie du *dharmadhātu* [3].

1. *pañca bāhyā dvivijñeyāḥ*

2. *nityā dharmā asaṃskṛtāḥ* |

Les inconditionnés sont éternels parce qu'ils ne vont pas d'une époque dans une autre époque *(adhvasaṃcarābhavāt*, v. 25). — *Asaṃskṛta, nitya, dhruva* (iv. 9) et *dravya* (i. 38) sont synonymes.

3. *dharmārdha indriyaṃ ye ca dvadaśādhyātmikāḥ smṛtāḥ* ||

D'après une autre lecture *(kecit paṭhanti)* : *dharmārdham*.....

Voir Dhammasaṅgaṇi, 661.

Le Sūtra [1] énumère vingt-deux *indriyas* ou souverains : 1. organe de la vue *(cakṣurindriya)*, 2. organe de l'ouïe *(śrotrendriya)*, 3. organe de l'odorat *(ghrāṇendriya)*, 4. organe du goût *(jihvendriya)* ; 5. organe du tact *(kāyendriya)*, 6. organe mental *(mana-indriya)*, 7. organe mâle *(puruṣendriya)*, 8. organe féminin *(strīndriya)*, 9. organe vital *(jīvitendriya)*, 10. faculté de sensation de plaisir ou sensation de plaisir *(sukhendriya)*, 11. faculté de sensation de déplaisir ou sensation de déplaisir *(duḥkhendriya)*, 12. faculté de sensation de satisfaction ou sensation de satisfaction *(saumanasyendriya)*, 13. faculté de sensation de dissatisfaction ou sensation de dissatisfaction *(daurmanasyendriya)*, 14. faculté de sensation d'indifférence ou sensation d'indifférence *(upekṣendriya)*, 15. faculté de foi *(śraddhendriya)*, 16. faculté d'énergie *(vīryendriya)*, 17. faculté de mémoire *(smṛtīndriya)*, 18. faculté de recueillement *(samādhīndriya)*, 19. faculté de discernement des *dharmas* ou faculté de *prajñā* *(prajñendriya)*, 20. *anājñātamājñāsyāmīndriya*, 21. *ājñendriya*, 22. *ājñātāvīndriya* (voir p. 117).

Les Ābhidhārmikas (Prakaraṇapāda, fol. 31 b) ne tiennent pas compte du groupe que forment les six organes de connaissance *(āyatana)*, organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact et organe mental. Ils placent l'organe mental, non pas après l'organe du tact, mais après l'organe vital, pour cette raison que l'organe mental, de même que les organes de sensation (10-14), a un *ālambana* (i. 29 b-c) et non pas seulement un *viṣaya* comme les organes de la connaissance sensible (1-5) [2]. [23 b]

1. La Vyākhyā cite la conversation du brahmane Jātiśroṇa et de Bhagavat : *indriyāṇīndriyāṇi bho Gautama ucyante | kati bho Gautama indriyāṇi | kiyatā cendriyāṇāṃ saṃgraho bhavati...*

2. L'ordre des *indriyas* est justifié ii. 6.

On a l'ordre de notre Sūtra dans Vibhaṅga, p. 122, Kathāvatthu, trad. p. 16, Visuddhimagga, xvi ; et aussi dans l'Indriyaskandhaka, sixième livre du Jñānaprasthāna (Takakusu, Abhidharma Literature, J.P.T.S. 1905, p. 93).

Le petit traité d'Anuruddha (Compendium, p. 175) suit le même ordre que le Prakaraṇapāda.

La Mahāvyutpatti (108) place l'organe vital à la fin.

Parmi les vingt-deux souverains, onze — à savoir l'organe vital (9), les cinq facultés de sensation (10-14), les cinq facultés morales (15-19) — et une partie des trois derniers, font partie du *dharmadhātu*[1].

Les douze *dhātus* internes sont (1) les cinq organes de connaissance sensible qui font cinq *dhātus* et cinq souverains (1-5) ; (2) l'organe mental (i. 16 c), c'est-à-dire le sixième souverain, qui fait sept *dhātus*, et (3) une partie des trois derniers souverains.

Les cinq *dhātus* restant et une partie du *dharmadhātu* ne sont pas des souverains.

FIN DU DHĀTUNIRDEŚA.

---

1. Les trois derniers souverains sont constitués par (1-3) trois facultés de sensation : (4-8) les cinq facultés morales : (9) l'organe mental (ii. 4) : 1-8 sont *dharmadhatu*.

CHAPITRE II.

Les Indriyas.

Souverains (1-21), atomes (22), mentaux (23-34), dharmas *non associés à la pensée (35-48), causes et fruits (49-93).*

i. Les souverains ou indriyas (1-21).

A propos des *dhātus* (i. 48), nous avons énuméré les organes, *indriyas*. Quel est le sens du mot *indriya ?*

La racine *idi* signifie *paramaiśvarya,* suprême pouvoir (Dhātupāṭha, i. 64). Ce qui exerce le suprême pouvoir est nommé *indriya.* Donc, en général, *indriya* signifie *adhipati,* souverain [1].

Quel est l'objet de la souveraineté de chaque *indriya* ou souverain ?

1. D'après l'École, cinq sont souverains quant à quatre choses ; quatre, quant à deux choses ; cinq, huit, quant à la souillure et à la purification [2].

i. Chacun des cinq *indriyas* dont l'organe de la vue est le premier — les cinq organes de connaissance sensible — est souverain (1) quant à la beauté de la personne *(ātmabhāvaśobhā)*, (2) quant à

1. Ci-dessous ad ii. 2 a, *ādhipatya = adhikaprabhutva,* pouvoir prépondérant. — Voir Siddhāntakaumudī citée dans Dict. de Saint-Pétersbourg ; Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, 257. Comparer l'explication des *indriyas* dans Atthasālinī, 304, etc.

2. [***caturṣv arthesu pañcānām ādhipatyam***] ***dvayoḥ kila*** /
[*caturṇāṃ pañcāṣṭānāṃ tu*] ***saṃkleśavyavadānayoḥ*** //

La kārikā ii. 1, dans la Samayapradīpikā, omet le mot *kila* par lequel Vasubandhu indique qu'il ne partage pas la doctrine de l'École. Les kārikās ii. 2-4, où Vasubandhu expose la doctrine des Sautrāntikas, sont omises dans la Samayapradīpikā.

la protection de la personne *(parirakṣaṇa)* [1 b], (3) quant à la production d'une connaissance *(vijñāna)* et des mentaux associés à cette connaissance, (4) quant à un mode spécial d'activité *(asādhāraṇakāraṇatva)* (Vibhāṣā, 142, 10).

Les organes de la vue et de l'ouïe sont souverains (1) quant à la beauté, car le corps auquel ils manquent n'est pas beau (i. 19); (2) quant à la protection, car, grâce à la vue et à l'ouïe, l'homme évite ce qui nuit *(viṣamaparihāra)* ; (3) quant à la production de deux connaissances, de la visuelle et de l'auditive, et des *dharmas* mentaux qui leur sont associés ; (4) quant à leur activité spéciale : vision des visibles, audition des sons.

Les organes de l'odorat, du goût et du tact sont souverains : (1) quant à la beauté, comme ci-dessus ; (2) quant à la protection, par la consommation de l'aliment solide *(kavaḍīkārāhāra*, iii. 39) ; (3) quant à la production de trois connaissances ; (4) quant à leur activité spéciale : sentir les odeurs, savourer les saveurs, toucher les tangibles.

ii. Quatre *indriyas*, à savoir les deux organes sexuels, l'organe vital *(jīvitendriya)* et l'organe mental *(mana-indriya)*, sont chacun souverains quant à deux choses (Vibhāṣā, 147, 10).

1. Les organes sexuels sont souverains (1) quant à la distribution des êtres vivants *(sattvabheda)* : c'est en raison de ces deux organes que les êtres vivants forment les catégories de mâle et de femelle ; (2) quant à la différentiation des êtres vivants *(sattvavikalpabheda)* : en raison de ces deux organes, il y a, entre les sexes, différence de forme physique *(saṃsthāna)*, de voix *(svara)*, de manière d'être *(ācāra)* [1].

D'autres maîtres [2] n'admettent pas cette explication. En effet, les sexes présentent des différences *(sattvavikalpabheda)* parmi les dieux du Rūpadhātu qui ne possèdent pas les organes sexuels (i. 30) et la distribution en sexes résulte de ces différences. — Donc, si les organes

1. Buddhaghosa explique dans l'Atthasālinī (641) que les jeux des garçons ne sont pas les jeux des filles, etc.

2. D'après la Vyākhyā, les Anciens Maîtres *(pūrvācarya)*.

sexuels sont souverains à deux points de vue, ils sont souverains quant à la souillure *(saṃkleśa)* et à la purification *(vyavadāna)* : en effet, les trois sortes d'eunuques et les êtres bissexués [2 a] sont étrangers (1) aux *dharmas* de souillure *(sāṃkleśika)*, indiscipline (iv. 13 b), péché mortel (iv. 103), rupture des racines-de-bien (iv. 80), et (2) aux *dharmas* de purification *(vaiyavadānika)*, discipline (iv. 13 b), acquisition des fruits (vi. 51), détachement *(vairāgya*, vi. 45 c) (voir ii. 19 c-d).

2. L'organe vital est souverain : (1) quant à la ' liaison ' *(saṃbandha)* du *nikāyasabhāga* (ii. 42 a), c'est-à-dire en ce qui regarde la production *(utpatti)* d'une existence ; (2) quant au ' maintien ' *(saṃdhāraṇa)* du *nikāyasabhāga*, c'est-à-dire en ce qui regarde la prolongation *(avasthāna)* d'une existence depuis la naissance jusqu'à la mort.

3. L'organe mental *(mana-indriya)* est souverain : (1) quant à la renaissance *(punarbhavasaṃbandha)*, comme explique le Sūtra : « Alors se produit dans le Gandharva, dans l'être de l'existence intermédiaire *(antarābhava)*, l'une ou l'autre de deux pensées, pensée de désir ou pensée de haine.... » (iii. 15) ; (2) quant à la domination *(vaśībhāvānuvartana)* : le monde, les *dharmas* sont soumis à l'esprit, comme le dit la stance :

« Le monde est conduit par la pensée, est manœuvré par la pensée : tous les *dharmas* obéissent à ce seul *dharma*, la pensée » [1].

iii. Les cinq *indriyas* de sensation *(vedanendriya)* — c'est-à-dire les cinq sensations de plaisir, déplaisir, satisfaction, dissatisfaction, indifférence (ii. 7), et les huit *indriyas* dont le premier est la foi — c'est-à-dire les cinq facultés morales, foi, force, mémoire, recueillement et discernement (ii. 24) et les trois facultés pures (ii. 10) — sont respectivement souverains quant à la souillure et à la purification.

1. *cittena nīyate lokaś cittena parikṛṣyate |*
ekadharmasya cittasya sarve dharmā vaśānugāḥ |
Saṃyutta, i. 39.
Asaṅga (Sūtrālaṃkāra, xviii. 83, p. 151 ed. Lévi) démontre la souveraineté de la pensée sur les *saṃskāras* : *cittenāyaṃ loko nīyāte cittena parikṛṣyate cittasyotpannasya vaśe vartate.* (Aṅguttara, ii. 177).

Les sensations sont souveraines quant à la souillure, car les passions *(anuśaya)*, concupiscence *(rāga)*, etc., s'attachent aux sensations, y prennent gîte *(tadanuśayitvāt)*. La foi et sept autres facultés sont souveraines quant à la purification, car c'est grâce à elles qu'on obtient la pureté [1].

D'après d'autres maîtres (Vibhāṣā, 142, 11) les sensations aussi sont souveraines quant à la purification [2 b], ainsi qu'il résulte du Sūtra : *sukhitasya cittaṃ samādhīyate* [2], *duḥkhopaniṣac chraddhā* [3], *ṣaṇ naiṣkramyāśritaḥ saumanasyādayaḥ* [4].

Telle est l'explication des Vaibhāṣikas.

1. Hiuan-tsang : « car tous les *dharmas* purs naissent et se développent à leur suite ».

2. « De celui qui éprouve la sensation agréable, la pensée se recueille ». Extrait du Sūtra sur les Vimuktyāyatanas, cité Vyākhyā, p. 56 ad i. 27 ; Mahāvyutpatti, 81.

3. « La foi naît de la souffrance », Saṃyutta, ii. 31. — Pour ce sens du mot *upaniṣad*, ' cause ', voir ci-dessous ii. 49 (note sur *hetu* et *pratyaya*), Aṅguttara, iv. 351 = Suttanipāta (Dvayatānupassanāsutta) (.. *ka upanisā savanāya*), Sūtrālaṃkāra, xi. 9 (*yogopaniṣad* = ayant l'effort pour cause). — Dans le sens de ' comparaison ', ' rapprochement ', Pāṇini, i. 4. 79, Vajracchedikā, 35, 10, 42, 7 et Hoernle, Manuscript remains, i. p. 192 *(upaniśāṃ na kṣamate)*, Sukhāvatīvyūha, 31, 9, Mahāvyutpatti, 223, 15 (où le tibétain porte *rgyu*). — Dans le sens de *upaṃśu*, ' secret ', Yaśomitra (ad ii. 49) signale Dīgha, ii. 259 *(sūryopaniṣado devaḥ = suriyassūpanissa deva)* : *upaniṣacchabdas tu kadacid upāṃśau kadacit pramukhye tadyatha suryopaniṣado deva ity upaṃśuprayoga upaniṣatprayoga iti.* (E. Leumann, ZDMG. 62, p. 101 suppose *upaniśra* = *upanissa* = Grundlage, Nähe, d'où l'adjectif *upanissa*). — Voir Minaev, Zapiski, ii. 3. 277 ; Wogihara, ZDMG. 58, 454 *(danopaniṣada śīlopaniṣadā..... prajñayā)* et Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, p. 21 ; S. Lévi, Sūtrālaṃkāra, ad xi. 9.

4. Le Sūtra dit : *cakṣurvijñeyāni rūpāṇi pratītyotpadyate saumanasyaṃ naiṣkramyāśritam* .... *manaḥ pratītya dharmaṃś cotpadyate saumanasyam* ..... *daurmanasyam* ... *upekṣā*

naiṣkramya = ' chemin pur ou impur ', ou bien ' sortie *(niṣkramaṇa)* ou détachement d'une sphère d'existence *(dhatu)* ou du *saṃsara* '. — Voir d'ailleurs iv. 77 b-c.

āśrita = ' ayant pour objet ', ou bien ' favorable à '.

On a donc : « Il y a, en raison des visibles, etc., six sensations de satisfaction, six sensations de dissatisfaction, six sensations d'indifférence, favorables au *naiṣkramya* ».

Comparer Majjhima, iii. 218, Saṃyutta iv. 232, Majjhima, iii. 217, Milinda, 45 *(nekkhammasita)*.

Les Sautrāntikas [1] critiquent cette explication : (1) Les organes des sens, œil, etc., ne sont pas souverains quant à la protection de la personne. Ici, la souveraineté appartient à la connaissance *(vijñāna)*, visuelle, auditive, etc. : c'est après avoir distingué qu'on évite le nuisible, qu'on prend l'aliment solide. (2) Ce que vous entendez par ‘ activité propre de l'organe ’, à savoir, vision des visibles, etc., appartient à la connaissance (i. 42) et non pas à l'organe. — Les explications relatives à la souveraineté des autres *indriyas* sont également incorrectes.

Comment donc faut-il entendre la souveraineté des *indriyas* ?

2 a-b. En raison de la souveraineté (1) quant à la perception *(upalabdhi)* de leur objet spécial, (2) quant à la perception de tout objet, six organes [2].

C'est-à-dire, en raison de leur souveraineté par rapport à six connaissances *(vijñānakāya)*. Les cinq organes dont le premier est l'organe de la vue sont souverains par rapport aux cinq connaissances sensibles, connaissance visuelle, etc., lesquelles distinguent chacune leur objet propre, le visible, etc. [3 a] L'organe mental *(mana-indriya)* est souverain à l'égard de la connaissance mentale *(manovijñāna)* laquelle distingue tous les objets. C'est ainsi que les six organes des sens sont souverains.

Mais, dira-t-on, les objets des sens, le visible, etc., sont aussi souverains par rapport aux connaissances et, par conséquent, doivent aussi être considérés comme des *indriyas* ?

Par le fait, ils ne sont pas souverains. Par souveraineté *(ādhipatya)*, on entend ‘ pouvoir prédominant ’ *(adhikaprabhutva)*. L'œil est souverain, car (1) il exerce cette prépotence quant à la naissance de la connaissance qui connaît les visibles, étant la cause commune de toutes les connaissances des visibles, tandis que chaque visible concourt seulement à la naissance d'une seule connaissance ; (2) la connaissance visuelle est claire ou obscure, vive ou débile, suivant

1. Vasubandhu dit : « D'autres Maîtres... ».
2. [*sva*]*sarvārthopalabdhau* [*tv ādhipatyād indriyāṇi ṣaṭ*]

que l'œil est vif ou débile : le visible n'exerce pas semblable influence. — Même remarque pour les autres organes des sens et leurs objets (i. 45 a-b).

2 c-d. En raison de leur souveraineté en ce qui concerne la masculinité et la féminité, les deux organes sexuels, qu'il faut distinguer dans le corps [1].

A part dans l'organe appelé *kāyendriya*, organe du tact, les deux organes sexuels. Ces deux organes ne sont pas distincts du *kāyendriya* : ils connaissent le tangible. Mais il y a une partie du *kāyendriya* qui reçoit le nom d'organe mâle ou d'organe féminin parce que cette partie exerce souveraineté sur la masculinité ou la féminité. La féminité [2], c'est la forme physique *(ākṛti)*, la voix *(svara)*, la démarche *(ceṣṭā)*, les dispositions *(abhiprāya)* propres à la femme [3 b]. De même pour la masculinité. La différence des deux natures étant due à ces deux parties du corps, nous savons que ces deux parties sont souveraines par rapport à ces deux natures ; elles constituent donc des *indriyas*.

3. En raison de leur souveraineté par rapport à la durée de l'existence, à la souillure, à la purification, on considère comme *indriyas* l'organe vital, les sensations, les cinq dont la foi est le premier [3].

1. L'organe vital est souverain en ce qui regarde la prolongation de l'existence depuis la naissance jusqu'à la mort, — mais non pas, comme le disent les Vaibhāṣikas, en ce qui regarde la connexion d'une existence avec une autre : cette connexion dépend en effet de l'esprit *(manas)*.

2. Les cinq sensations sont souveraines par rapport à la souillure, car le Sūtra [4] dit : « La concupiscence trouve son gîte dans la sensa-

1. [*strītve puṃstve cādhipatyāt*] *kāyāt strīpuruṣendriye* ‖

2. Comparer Dhammasaṅgaṇi, 633, et Atthasālinī, 641.

3. *nikāyasthitisaṃkleśavyavadānā*[*dhipatyataḥ* |
[*jīvitavittiśraddhādipañcakendriyatā matā*] ‖

4. L'éditeur japonais renseigne Madhyamāgama 17, 11. — Comparer Saṃyutta, iv, 208 : *yo sukhāya vedanāya rāgānusayo so anuseti.*

tion de plaisir ; la haine, dans la sensation de déplaisir ; la confusion, dans la sensation d'indifférence [1]. — Sur ce point les Sautrāntikas sont d'accord avec les Vaibhāṣikas.

3. Les cinq facultés dont la première est la foi — foi, force, mémoire, recueillement, discernement — sont souveraines quant à la purification, car, par leur force, les passions *(kleśas)* sont ébranlées *(viṣkambhyante)* et le Chemin amené *(āvāhyate)* [2].

4. En raison de leur souveraineté quant à des acquisitions ascendantes, quant au Nirvāṇa, etc., l'*anājñātamājñāsyāmīndriya*, l'*ājñendriya*, l'*ājñātāvīndriya*, de même [3].

« De même », c'est-à-dire : ces trois sont, de même, considérés comme des souverains, *indriya*. Ce sont les trois *indriyas* purs, définis ii. 10 a-b.

1. Le premier est souverain par rapport à l'acquisition du deuxième.

Le deuxième est souverain par rapport à l'acquisition du troisième.

Le troisième est souverain par rapport à l'acquisition du Nirvāṇa, c'est-à-dire du *nirupadhiśeṣanirvāṇa*. Car il n'y a pas *parinirvāṇa* lorsque la pensée n'est pas délivrée [4].

1. *sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgo 'nuśete | duḥkhāyāṃ dveṣaḥ | aduḥkhāsukhāyāṃ mohaḥ.* — Par sensation-de-plaisir *(sukhā)*, il faut entendre aussi sensation-de-satisfaction *(saumanasya)*... Voir ii. 7.

Comparer v. 23 et 54 ; aussi Yogasūtra, ii. 7-8 : *sukhānuśayī rāgaḥ | duḥkhānuśayī dveṣaḥ.*

2. La foi et les autres facultés morales, dans le chemin mondain *(laukika)* ébranlent les passions ; dans les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 45 c.), elles ' amènent ' le Chemin ; pures, elles constituent l'*anājñātamājñāsyāmi*, etc. (ii. 9 b, vi. 68).

3. Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent la première ligne : « En raison de leur souveraineté à l'égard de l'acquisition de chemins de plus en plus élevés, du Nirvāṇa, etc. » — Le tibétain *mya ṅan ḥdas sogs goṅ nas goṅ thob pa la ni dbaṅ byed phyir = nirvāṇādyuttarottarapratilambhe 'dhipatyataḥ.*

Dhammasaṅgaṇi, 296, 505, 553 ; Nettipakaraṇa, 15, 60 ; Compendium, p. 177.

4. L'*ājñātāvīndriya* se confond avec la qualité d'Arhat ; il comporte le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* : savoir que les passions sont détruites et ne renaîtront plus, etc. (vi. 45, Nettipakaraṇa, p. 15) ; il est ' délivré ' *(vimukta)* par la délivrance des passions *(kleśavimukti)* et par la délivrance de l'existence *(saṃtānavimukti)* : il est donc souverain par rapport au *parinirvāṇa* ou *nirupadhiśeṣanirvāṇa*.

2. Le mot *et cætera*, pour indiquer qu'il y a une autre explication. Le premier est souverain quant à la destruction des passions *(kleśa)* qui sont abandonnées par la vue des vérités (v. 4).

Le deuxième, quant à la destruction des passions qui sont abandonnées par la méditation des vérités (v. 5 a).

Le troisième, quant à la béatitude-ici-bas *(dṛṣṭadharmasukha-vihāra)*, c'est-à-dire : éprouver *(pratisaṃvedana)* la satisfaction *(prīti — saumanasya)* et le bien-être *(sukha — praśrabdhisukha*, viii. 9 b) de la délivrance des passions *(vimukti)*. (Voir p. 112).

Pourquoi compte-t-on seulement vingt-deux *indriyas* ? Si vous regardez comme *indriya* ce qui est ' souverain ', l'ignorance *(avidyā)* et les autres membres du Pratītyasamutpāda (iii. 21) seront *indriyas*, car les causes *(avidyā*, etc.) sont souveraines par rapport aux effets *(saṃskāras*, etc.). De même, la voix *(vāk)*, la main, le pied, l'anus, le membre viril *(upastha)* sont souverains par rapport à la parole *(vacana)*, la prise, la marche *(viharaṇa — caṅkramaṇa)*, l'excrétion, le plaisir *(ānanda)* [1].

Répondons qu'il n'y a pas lieu d'ajouter l'ignorance, etc., à la liste proclamée par Bhagavat. En dénombrant les *indriyas*, Bhagavat a tenu compte des caractères suivants :

5. Le point d'appui de la pensée ; ce qui subdivise, prolonge, souille ce point d'appui ; ce qui en prépare la purification et le purifie : voilà tout ce qui est *indriya* [2]. [4 b]

1. Le point d'appui *(āśraya)* de la pensée, à savoir les six organes de connaissance, de l'organe de la vue à l'organe mental *(manas)*. Ce sont les six *āyatanas* internes (i. 39, iii. 22), qui sont les constitutifs primaires de l'être vivant *(maula sattvadravya)* [3].

1. Objection des Sāṃkhyas. — Sāṃkhyakārikā, 34.

2. *cittaśrayas tadvikalpaḥ | sthitiḥ saṃkleśa eva ca |*
saṃbhāro vyavadānaṃ ca yāvad etāvad indriyam ||

Cette kārikā devient la kārikā 2 dans la Samayapradīpikā.

3. Nous avons rencontré cette expression, i. 35 (voir aussi p. 111, n. 2). — Les six supports des organes *(indriyadhiṣṭhāna)*, c'est-à-dire l'œil visible, etc., et les

2. Ce sextuple point d'appui est différencié en raison des organes sexuels.

3. Il dure pour un temps en raison de l'organe vital.

4. Il est souillé en raison des cinq sensations.

5. Sa purification est préparée (*vyavadānasaṃbharaṇa*) par les cinq facultés morales, foi, etc.

6. Il est purifié par les trois facultés pures.

Les *dharmas* qui possèdent ce caractère d'être souverains par rapport à la constitution, à la subdivision, etc. de l'être vivant, sont considérés comme *indriyas*. Ce caractère manque aux autres *dharmas*, à la voix, etc.

D'autres maîtres donnent une définition différente :

6. Ou bien quatorze *indriyas*, point d'appui de la transmigration, origine, durée, jouissances de ce point d'appui ; les autres *indriyas* ont le même emploi à l'égard du Nirvāṇa [1].

L'expression ' ou bien ' introduit l'explication d'autres maîtres (*aparaḥ kalpaḥ*).

(1-6) Les six organes (*ṣaḍāyatana*, iii. 22), de l'organe de la vue (*cakṣurāyatana*) à l'organe mental (*mana-āyatana*), sont le point d'appui (*āśraya*), la raison d'être du *saṃsāra* [2].

(7-8) C'est par les organes sexuels que naît le *ṣaḍāyatana* [3].

(9) C'est par l'organe vital que dure (*avasthāna*) le *ṣaḍāyatana*.

(10-14) C'est par les cinq sensations que jouit le *ṣaḍāyatana*.

D'autre part [5 a] :

(15-19) Les cinq facultés, foi, force, mémoire, recueillement, discer-

six connaissances (*ṣaḍ vijñānakāyāḥ*) sont aussi *sattvadravya*, des constitutifs de l'être vivant, mais non pas des constitutifs primaires (*maula*), car ils dépendent de la souveraineté des six organes.

1. *pravṛtter āśrayotpatti [sthityupabhogato 'tha vā /*
caturdaśa tathānyāni nivṛttāv indriyāṇi ca] //

2. *ṣaḍāyatanaṃ mūlasattvadravyabhūtaṃ saṃsaratīti pravṛtter āśrayah*. — Le *ṣaḍāyatana* est essentiellement l'être vivant dont on dit qu'il transmigre : il est donc le point d'appui de la transmigration.

3. Deux *āyatanas* seulement, *kāya* et *manas*, existent dès la conception (ii. 14).

nement *(prajñā)*, sont le point d'appui *(āśraya, pratiṣṭhā)* du Nirvāṇa (i. 6 a-b).

(20) Le Nirvāṇa naît *(prabhava)*, apparaît pour la première fois *(ādibhāva)*, par la première faculté pure, *anājñātamājñāsyāmīndriya*.

(21) Le Nirvāṇa dure, se développe, par la deuxième faculté pure, *ājñendriya*.

(22) Le Nirvāṇa est ' expérimenté ' *(upabhuj)* par la troisième faculté pure, *ājñatāvīndriya*, car, par cette faculté, on éprouve la satisfaction et le bien-être *(prītisukha)* de la délivrance (voir p. 110).

Le nombre des *indriyas* se trouve ainsi déterminé, ainsi que l'ordre dans lequel le Sūtra les range.

Quant à la voix *(vāc)*, à la main *(pāṇi)*, au pied *(pāda)*, à l'anus *(pāyu)*, aux parties sexuelles *(upastha)*, ce ne sont pas des *indriyas*.

1. La voix n'est pas souveraine par rapport à la parole *(vacana)*, car la parole suppose une certaine instruction *(śikṣā)*[1] ; 2-3. La main et le pied ne sont pas souverains par rapport à la prise *(ādāna)* et à la marche *(viharaṇa)*, car ce qu'on appelle prise et marche, c'est simplement la main et le pied naissant au second moment dans un autre lieu et avec une figure nouvelle (iv. 2 b-d). En outre, on voit, par l'exemple des serpents, que la main et le pied ne sont pas indispensables à la prise et à la marche[2] ; 4. L'anus n'est pas souverain par rapport à l'expulsion des matières *(utsarga)*, car les choses lourdes *(gurudravya)* tombent toujours dans le vide *(ākāśa = chidra)* ; d'ailleurs, le vent *(vāyudhātu)* pousse ces matières *(preraṇa)* et les fait sortir ; 5. Les parties sexuelles ne sont pas souveraines à l'égard du plaisir *(ānanda)*, car le plaisir est produit par les organes sexuels[3].

1. L'enfant, à peine né, voit, mais ne parle pas. La parole est l'acte *(karman)* de la langue qui est le support *(adhiṣṭhāna)* de l'organe du goût *(jihvendriya)*. — Pour les Sāṃkhyas, les organes d'action *(karmendriya)* sont, comme les organes de connaissance, des substances suprasensibles *(atīndriya)*. La ' voix ' est le pouvoir de parler, la ' main ' est le pouvoir de prendre, etc.

2. Que les serpents possèdent main et pied subtils *(sūkṣma)*, vous l'affirmez, mais il faudrait le prouver.

3. L'*upastha* est conçu comme distinct de l'organe mâle ou féminin, qui est

Si vous considérez la main, le pied, etc. comme des *indriyas*, vous devez ranger parmi les *indriyas* la gorge *(kaṇṭha)*, les dents *(danta)*, les paupières *(akṣivartman)*, les articulations *(aṅgulīparvan)*, dont l'emploi est d'avaler *(abhyavaharaṇa)*, de mâcher *(carvaṇa)*, de s'ouvrir et de se fermer *(unmeṣanimeṣa)*, de replier et d'étendre les os *(saṃkocavikāśa)* [5 b]. De même tout ce qui est cause, exerçant son action *(puruṣakāra*, ii. 58) par rapport à un effet, sera *indriya*. Mais il faut réserver le nom d'*indriya* à ce qui possède souveraineté *(ādhipatya)*.

Nous avons défini les organes de connaissance et les organes sexuels (i. 9-44) ; l'organe vital *(jīvitendriya)* sera expliqué avec les *cittaviprayuktas* (ii. 35) parmi lesquels il se range ; les cinq facultés, foi, force, etc., étant des mentaux *(caittas)*, seront expliquées avec les mentaux (ii. 24). Nous examinerons ici les organes de sensation *(vedanendriya)* et les facultés pures *(anāsravendriya)* qui ne trouvent pas place ailleurs.

7 a-b. La sensation corporelle désagréable est l'*indriya* de déplaisir [1].

' corporelle ', c'est-à-dire ' qui se rapporte aux corps ' [2], qui est associée aux cinq connaissances sensibles, connaissance visuelle, etc.

' désagréable ', *asātā*, [6 a], c'est-à-dire qui fait du mal *(upaghātikā)*.

La sensation en relation avec les cinq organes de connaissance sensible, et qui fait du mal, est nommée *duḥkhendriya*.

une partie, un lieu, de l'organe du tact *(kāyendriyaikadeśastrīpuruṣendriyavyatiriktakalpita)*.

Le ' plaisir ' *(ānanda)* est *kliṣṭa saukhya*.

1. [*duḥkhendriyam*] *asātā yā kāyikī vedanā*

Comparer les définitions de Vibhaṅga, p. 123.

2. Les corps sont l'organe de la vue et les quatre autres organes de connaissance sensible : ces organes, en effet, sont des collections *(kāya)* ou accumulations *(saṃcaya)* d'atomes. — La sensation qui se produit dans un ' corps ', ou qui accompagne un ' corps ' sur lequel elle s'appuie, est nommée corporelle. (Voir ii. 25, sur la *praśrabdhi* corporelle.)

7 b-c. Agréable, elle est *indriya* de plaisir [1].

« agréable », *sātā*, c'est-à-dire qui fait du bien, qui conforte, bienfaisante *(anugrāhikā)*.

La sensation corporelle agréable est nommée *sukhendriya*.

7 c-d. Dans le troisième *dhyāna*, la sensation agréable, mentale, est aussi *indriya* de plaisir [2].

La sensation mentale est la sensation associée à la connaissance mentale *(manovijñāna)*.

La sensation mentale, agréable, du troisième *dhyāna*, reçoit aussi le nom de *sukhendriya*, *indriya* de plaisir. Ce nom, partout ailleurs, est réservé à la sensation agréable corporelle : mais, dans le troisième *dhyāna*, la sensation corporelle fait défaut parce que les cinq connaissances sensibles y font défaut. Donc, quand on parle du *sukha*, ou plaisir, du troisième *dhyāna*, on entend parler de la sensation mentale agréable (Voir viii. 9).

8 a. Partout ailleurs, elle est satisfaction [3].

Partout ailleurs, c'est-à-dire dans les étages inférieurs au troisième *dhyāna*, dans le Kāmadhātu et dans les deux premiers *dhyānas*, la sensation agréable mentale est satisfaction *(saumanasya)* ou *indriya* de satisfaction *(saumanasyendriya)*.

Au dessus du troisième *dhyāna*, la sensation agréable mentale fait défaut.

Dans le troisième *dhyāna*, la sensation agréable mentale est calme et tranquille *(kṣema, śānta)*, parce que l'ascète, dans ce *dhyāna*, est détaché de la joie *(prītirītarāgatvāt)* : donc elle est plaisir *(sukha)* et non pas satisfaction *(saumanasya)* [4].

En dessous du troisième *dhyāna*, la sensation agréable mentale

1. *sukham : sata*
2. *dhyane trtiye tu caitasi sa sukhendriyam*
3. *anyatra sa saumanasyam.*
4. Le *sukha* est le *sata*, l'agréable, ce qui fait du bien (*satatrād hi sukham ucyate*) ; la satisfaction suppose, en outre, la joie (*prīti*). — Ce problème est repris viii. 9 b.

est grossière *(audārika, rūkṣa ?)* et agitée, parce que, dans les étages inférieurs au troisième *dhyāna*, l'ascète n'est pas détaché de la joie : donc elle est ' satisfaction '. — La joie *(prīti)*, qui a pour caractère une joyeuse exaltation *(saṃpraharṣa)*, n'est pas distincte de la satisfaction.

8 b-c. La sensation désagréable mentale est dissatisfaction [1].

La sensation associée à la connaissance mentale et qui fait du mal est la dissatisfaction *(daurmanasya)* ou l'*indriya* de dissatisfaction.

8 c-d. La sensation intermédiaire, corporelle ou mentale, est indifférence, car il n'y a pas ici *vikalpana* [2].

La sensation intermédiaire, qui ni ne fait du bien, ni ne fait du mal, c'est la sensation ' ni-de-déplaisir-ni-de-plaisir ' *(aduḥkhāsukhā)*.

C'est là ce qu'on nomme la sensation d'indifférence ou l'*indriya* d'indifférence *(upekṣendriya)*.

Cette sensation est-elle corporelle, est-elle mentale ?

Qu'elle soit corporelle ou mentale, la sensation intermédiaire est sensation d'indifférence. La sensation d'indifférence présente donc un double caractère ; cependant elle ne constitue qu'un *indriya*, parce qu'il n'y a pas ici de *vikalpana*.

1. Il n'y a pas *vikalpana*, opération intellectuelle. — Corporelle ou mentale, la sensation d'indifférence est pareillement exempte de tout élément intellectuel *(vikalpa = abhinirūpaṇāvikalpa*, i. 33).

En règle générale [3], la sensation mentale, agréable ou désagréable, procède d'un concept *(vikalpa)*, du concept ' cher ', ' odieux ', etc. Au contraire, la sensation corporelle [6 b] est produite par l'objet extérieur *(viṣayavaśāt)*, indépendamment de l'état psychologique : les Arhats sont étrangers aux sympathies et antipathies, ne conçoivent pas l'idée de cher, l'idée d'odieux, et sont néanmoins sujets à la douleur et au plaisir physiques.

1. *asātā caitasī punaḥ / daurmanasyam.*
2. *upekṣā tu madhyobhayy avikalpanāt //*
3. Il faut excepter la sensation agréable mentale qui procède du recueillement *(samādhi)* ou qui est un fruit de rétribution *(vipākaphala)* (ii. 57).

Donc nous devons distinguer les *indriyas* relatifs aux sensations agréables et désagréables suivant que ces sensations sont corporelles ou mentales.

Mais la sensation d'indifférence, même mentale, se produit spontanément *(svarasena, anabhisaṃskārena)*[1], tout comme la sensation physique ; elle se produit chez un homme qui ne se forme aucun concept *(avikalpayatas, anabhinirūpayatas)* : donc nous ne reconnaîtrons qu'un seul *indriya* pour les deux sensations d'indifférence, la mentale et la corporelle.

2. Il n'y a pas *vikalpana*, différence. — Suivant que les sensations agréables ou désagréables sont corporelles ou mentales, elles font du bien ou du mal d'après un mode d'opération qui leur est spécial, elles ne sont pas senties de la même manière. Pour la sensation d'indifférence, elle ne fait ni du bien, ni du mal ; elle n'est pas différenciée ; mentale ou corporelle, elle est sentie de la même manière.

9 a-b. Neuf *indriyas*, dans les chemins de la vue, de la méditation et d'Aśaikṣa, constituent trois *indriyas*[2].

L'organe mental, la sensation de plaisir, la sensation de satisfaction, la sensation d'indifférence, la foi, la force, la mémoire, le recueillement et le discernement *(prajñā)*, chez le saint qui est placé dans le chemin de la vue *(darśanamārga)*, constituent l'*anājñātamājñāsyamīndriya* ; chez le saint qui est placé dans le chemin de la méditation des vérités *(bhāvanāmārga)*, l'*ājñendriya* ; chez le saint qui est placé dans le chemin d'Aśaikṣa (= Arhat), l'*ājñātāvīndriya*[3].

1. Elle est seulement *vipākaphala* et *naiṣyandikī* (ii. 57 c.).

2. *dṛgbhāvanāśaikṣapathe [nava trīṇi]*.

3. En fait, le groupe *(kalāpa)* qui constitue les trois *indriyas* purs ne comporte que sept *indriyas*, car les trois sensations ne coexistent jamais. Lorsque l'ascète, pour pratiquer le Chemin, réside dans les deux premiers *dhyānas*, il possède la seule sensation de satisfaction *(saumanasyendriya)* ; il possède la seule sensation de plaisir *(sukhendriya)* lorsqu'il pratique le Chemin dans le troisième *dhyāna* ; il possède la seule sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* lorsqu'il pratique le Chemin dans les autres étages *(anāgamya, dhyānāntara*, quatrième *dhyāna*, trois premiers *ārūpyas*). — Voir ii. 16 c-17 b.

Placé dans le chemin de la vue [1], le saint est occupé à connaître ce qu'il ne connaît pas *(anājñātam ājñātuṃ pravṛtta)*, à savoir les quatre vérités : « Je connaîtrai », pense-t-il. Son *indriya* s'appelle donc *anājñātamājñāsyāmīndriya* [2].

Placé dans le chemin de la méditation des vérités [3], le saint n'a plus rien de nouveau à connaître ; il est un savant, *ājña*. Mais, pour couper les passions *(anuśaya)* qui lui restent, il connaît à nouveau et à plusieurs reprises les vérités qu'il connaît déjà. Son *indriya* s'appelle *ājñendriya*, *indriya* du savant ou *indriya* savant *(ājñam evendriyam iti vā)*.

Placé dans le chemin d'Aśaikṣa [7 a], l'ascète devient conscient qu'il connaît : il obtient la conscience *(āva = avagama)* [4] que les vérités sont connues *(ājñātam iti)*. Possédant le *ājñāta-āva*, il est *ājñātāvin*, et son *indriya* s'appelle *ājñātāvīndriya*. — Ou bien, est *ājñātāvin* le saint qui a pour caractère ou habitude *(śīla)* de connaître *(avitum)* que la vérité est connue *(ājñāta)* : en effet, quand le saint a obtenu le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* (vi. 70), il connaît en vérité : « La douleur est connue, je n'ai plus à la connaître » et le reste [5].

1. Le *darśanamārga* comprend les quinze premiers moments de la compréhension des Vérités *(abhisamaya)*, moments au cours desquels on voit ce qu'on n'avait pas vu auparavant (vi. 28 c-d). — Il est exclusivement pur, *anāsrava*, vi. 1.

2. *aluksamāsaḥ | akhyātapratirūpakaś cāyam ājñāsyāmītiśabdaḥ* — Dans l'Abhidhamma, on a *anaññātaññassāmītindriya* (Vibhaṅga, p. 124).

3. Le terme *bhāvanā* a des sens multiples. — Dans l'expression *bhāvanāmaya*, il est synonyme de *samādhi*, recueillement. — D'autres acceptions sont étudiées vii. 27 (comparer ii. 25, 2). — Dans l'expression *bhāvanāmārga*, ' chemin de la méditation ', *bhāvanā* signifie ' vue répétée, méditation '.

Il y a deux *bhāvanāmārgas* :

a. Le *bhāvanāmārga* pur *(anāsrava)* ou supramondain *(lokottara)*, dont il est question ici : c'est la méditation des Vérités, lesquelles ont été déjà vues dans le *darśanamārga*. Ce chemin commence avec le seizième moment de la compréhension des Vérités (vi. 28 c-d) et se termine avec l'acquisition de la qualité d'Arhat.

b. Le *bhāvanāmārga* impur *(sāsrava)* ou mondain *(laukika)*; il n'a pas pour objet les Vérités (vi. 49) ; il ébranle *(viṣkambh)* les passions sans les déraciner ; il peut précéder et suivre le *darśanamārga*.

4. Dhātupāṭha, i. 631.

5. Il semble bien que Paramārtha diffère de Hiuan-tsang,

Nous avons expliqué les caractères spécifiques des *indriyas*. Il faut expliquer leurs différentes natures : sont-ils purs (9 b-d), de rétribution (10-11 b), bons (11 c-d) ? à quelle sphère appartiennent-ils (12) ? comment sont-ils abandonnés (13) ?

Combien sont impurs *(sāsrava)* ? Combien sont purs *(anāsrava)* ?

9 b-d. Trois sont immaculés ; les organes matériels, l'organe vital et les deux sensations pénibles sont impurs ; neuf sont des deux sortes [1].

i. Les trois derniers *indriyas* sont exclusivement immaculés ou purs *(amala, anāsrava)*. Tache *(mala)* et vice *(āsrava)* sont synonymes [2].

Les organes matériels *(rūpin)* sont au nombre de sept : les cinq organes de la vue, etc., plus les deux organes sexuels, car tous ces sept organes sont inclus dans le *rūpaskandha*. Avec l'organe vital, la sensation de déplaisir et la sensation de dissatisfaction, en tout dix *indriyas* exclusivement impurs.

L'organe mental *(manas)*, la sensation de plaisir, la sensation de satisfaction, la sensation d'indifférence, les cinq facultés morales (foi, force, etc.) [7 b], neuf *indriyas* qui peuvent être ou purs ou impurs.

ii. D'après d'autres maîtres [3] (Vibhāṣā, 2, 10), les cinq facultés morales sont seulement pures, car Bhagavat a dit : « Celui à qui manquent complètement, à quelque degré que ce soit, tous ces cinq *indriyas*, la foi, etc., je le déclare homme du dehors, appartenant à la classe des Pṛthagjanas » [4]. Donc celui qui les possède, à quelque degré que ce soit, est un Ārya ; donc ils sont purs.

Ce texte n'est pas démonstratif *(jñāpaka)*, car Bhagavat parle ici

1. *amalaṃ trayam [rūpīṇi jīvitaṃ duḥkhe sāsravāṇi] nava dvidhā //*

2. L'éditeur japonais cite à ce sujet l'ouvrage de Harivarman (Nanjio 1274).

3. Le Mahīśāsaka, d'après l'éditeur japonais. Le Hetuvādin et le Mahiṃsāsaka dans Kathāvatthu, xix. 8. — Comparer *ibid.* iii. 6.

4. Saṃyutta, v. 204 : *yassa kho bhikkhave imāni pañcindriyāṇi sabbena sabbaṃ sabbatha sabbaṃ natthi taṃ ahaṃ bahiro puthujjanapakkhe ṭhito ti vadāmi.* — Voir ii. 40 b-c.

de l'homme auquel manquent les cinq facultés morales pures *(anāsrava)*. En effet, dans le texte qui précède la déclaration en cause, Bhagavat définit les Āryapudgalas en fonction des cinq facultés morales [1]. Donc il envisage seulement les cinq facultés morales propres aux Āryas, c'est-à-dire pures. Celui à qui elles manquent est évidemment un Pṛthagjana.

Ou bien, si ce texte parle des facultés morales en général, nous remarquerons qu'il y a deux espèces de Pṛthagjanas (Vibhāṣā, 2, 11) : celui du dehors *(bāhyaka)*, celui du dedans *(ābhyantaraka)* : le premier a coupé les racines-de-bien (iv. 79), le second ne les a pas coupées. C'est en visant le premier que Bhagavat dit : « Je le déclare homme du dehors appartenant à la classe des Pṛthagjanas » [2].

En outre, d'après le Sūtra, même avant la mise en mouvement de la roue de la Loi (vi. 54), il y a dans le monde des hommes aux facultés aiguës, moyennes, molles [3]. Donc les facultés morales, foi, etc., ne sont pas nécessairement et exclusivement pures.

Enfin, Bhagavat a dit : « Si je ne connaissais pas en vérité l'origine, la disparition, les avantages *(āsvāda)*, les désavantages *(ādīnava)*, la sortie *(niḥsaraṇa)* des cinq facultés, foi, force, etc., je ne serais pas dégagé *(mukta)*, sorti *(niḥsṛta)*, dissocié *(visaṃyukta)*, délivré *(vipramukta)* du monde où il y a des dieux, des Māras [8 a] et des Brah-

1. *pañcemāni bhikṣava indriyāṇi katamāni pañca : śraddhendriyaṃ yāvat prajñendriyam . eṣāṃ pañcānāṃ indriyāṇāṃ tīkṣṇatvāt paripūrṇatvād arhan bhavati | tatas tanutarair mṛdutarair anāgāmī bhavati | tatas tanutarair mṛdutaraiḥ sakṛdāgāmī | tatas tanutarair mṛdutaraiḥ srotaāpannaḥ | tato 'pi tanutarair mṛdutarair dharmānusārī | tatas tanutarair mṛdutaraiḥ śraddhanusārī | iti hi bhikṣava indriyapāramitāṃ pratītya phalapāramitā prajñāyate | phalapāramitāṃ pratītya pudgalapāramitā prajñāyate | yasyemāni pañcendriyāṇi sarveṇa sarvaṇi na santi tam ahaṃ bāhyam pṛthagjanapakṣāvasthitaṃ vadāmi.*

Ce texte est cité dans Vijñānakāya, xxiii. 9, fol. 6 a-8 avec quelques développements.

2. Comparer Sumaṅgalavilāsinī, p. 59, sur les deux sortes de Pṛthagjana, l'*andha* et le *kalyāṇa*.

3. *brahmāvocat | santi bhadanta sattvā loke vṛddhās tīkṣṇendriyā api madhyendriyā api mṛdvindriyā api.* — Comparer Dīgha, ii. 38, Majjhima, i. 169. — Le Kathāvatthu cite Dīgha, ii. 38 (.... *tikkhindriye mudindriye* ....).

mās, de la génération où il y a brahmanes et religieux ; je ne résiderais pas avec une pensée exempte de méprises.... » [1] — Or semblable description ne s'applique pas à des *dharmas* purs, lesquels sont exempts d'avantages, de désavantages, de sortie.

Donc les facultés morales, foi, force, etc., peuvent être pures ou impures.

Parmi les *indriyas*, combien sont rétribution *(vipāka,* ii. 57 c-d), combien ne sont pas rétribution ? [2]

10 a. L'organe vital est toujours rétribution [3].

Le seul organe vital (ii. 45 a-b) est toujours rétribution.

i. Objection. Les énergies vitales *(āyuḥsaṃskāra,* voir ci-dessous, p. 122) qu'un Bhikṣu Arhat stabilise ou fait durer *(sthāpayati, adhitiṣṭhati)* sont évidemment l'organe vital. L'organe vital ainsi stabilisé, prolongé, de quel acte est-il la rétribution ? [4]

D'après le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 12, 14) : « Comment un Bhikṣu stabilise-t-il les énergies vitales ? — Un Arhat en possession du pouvoir surnaturel *(ṛddhimān = prāptābhijñaḥ,* vii. 42), en possession de la maîtrise de la pensée *(cetovaśitva),* c'est-à-dire *asamayavimukta,* (vi. 56. 64), donne, soit au Saṃgha, soit à une personne, des choses utiles à la vie *(jīvitapariṣkāra),* vêtements, pots, etc. ; après avoir donné, [8 b] il applique sa pensée à la vie [5] ; il entre ensuite dans le quatrième *dhyāna* de la qualité *prāntakoṭika* (vii. 41) ; sortant de ce recueillement, il produit la pensée, il prononce la parole : « Puisse l'acte qui devait produire une rétribution-en-jouissance *(bhogavipāka)* se transformer et produire une rétribution-en-vie *(āyurvipāka)* ! [6] » Alors l'acte (don et recueillement) qui devait

1. Saṃyuktāgama, 26, 4. — Comparer Saṃyutta, v. 193 et suiv. — Vibhāṣā, 2, 10.
2. Comparer Vibhaṅga, p. 125 ; Vibhāṣā, 144, 9.
3. *vipāko jīvitam.* — Sur la vie et la mort, voir ii. 45.
4. *yad arhan bhikṣur āyuḥsaṃskārān sthāpayati taj jīvitendriyaṃ kasya vipākaḥ.*
5. *tat praṇidhāya.* Commentaire : *tad āyuḥ praṇidhāya cetasikṛtvā.* — Vibhāṣā, 126, 2.
6. *yad dhi bhogavipākaṃ karma tad āyurvipākadāyi bhavatu.*

produire une rétribution-en-jouissance produit une rétribution-en-vie.»

D'après d'autres maîtres, la vie prolongée de l'Arhat est le fruit de rétribution d'un acte ancien. D'après eux, il y a un reste *(ucchesa)* du fruit de rétribution-en-vie qui devait mûrir dans une existence antérieure, laquelle a été interrompue par la mort avant le temps (ii. 45). Et c'est la force du recueillement en quatrième *dhyāna* qui attire *(ākarṣaka)* ce reste et fait que ce reste mûrisse maintenant.

« Comment un Bhikṣu rejette-t-il *(tyajati, utsṛjati)* les énergies vitales ? — Un Arhat en possession du pouvoir surnaturel.... entre dans le quatrième *dhyāna*.... : sortant de ce recueillement, il produit la pensée, il prononce la parole : « Puisse l'acte qui devait produire une rétribution-en-vie se transformer et produire une rétribution-en-jouissance ! » Alors l'acte qui devait produire une rétribution-en-vie produit une rétribution-en-jouissance. »

Le Bhadanta Ghoṣaka dit : Par la force du *dhyāna* de qualité *prāntakoṭika* que cet Arhat a produit, sont attirés et introduits *(saṃmukhībhūta)* dans son corps des grands éléments *(mahābhūta)* du Rūpadhātu. Ces grands éléments sont favorables [9 a] ou contraires aux énergies vitales *(āyuḥsaṃskāra)*. C'est ainsi que l'Arhat prolonge ou rejette la vie.

Avec les Sautrāntikas, nous dirons que les Arhats, grâce à la maîtrise en recueillement *(samādhivaśitva)*, font cesser *(vyāvartayante)* la projection-pour-un-certain-temps-de-durée *(sthitikālāvedha)* des grands éléments constitutifs des organes, projection due aux actes anciens ; inversement, ils produisent une projection nouvelle, née du recueillement. Donc l'organe vital, dans le cas de la vie prolongée de l'Arhat, n'est pas rétribution. Dans les autres cas, il est rétribution.

ii. D'une question en naît une autre.

1. Pour quelle raison l'Arhat fait-il durer les énergies vitales ?

A deux fins, en vue du bien d'autrui, en vue de la durée plus longue de la Loi *(śāsanacirasthiti)* [1]. Il voit que sa vie va périr ; il voit que les autres sont incapables d'assurer ces deux fins.

1. Vyākhyā : Le Bouddha pour le bien d'autrui, le Śrāvaka pour la durée de la

2. Pour quelle raison l'Arhat rejette-t-il les énergies vitales ?

Pour deux raisons : il voit que sa résidence dans ce monde n'a que peu d'utilité pour le bien d'autrui, et il voit qu'il est lui-même tourmenté par la maladie, etc. [1] Comme dit la stance :

La vie religieuse a été bien pratiquée, le chemin bien cultivé : à la fin de la vie, il est heureux [9 b], comme à la disparition de la maladie [2].

3. Qui, et dans quel lieu, stabilise ou rejette la vie ?

Dans trois *dvīpas* (iii. 53), homme ou femme, l'Arhat de la classe *asamayavimukta* qui possède le *dhyāna* de qualité *prāntakoṭika* (vi. 56, 64) : en effet, il possède la maîtrise en recueillement et il est exempt de passions [3].

4. D'après le Sūtra, Bhagavat, après avoir stabilisé les *saṃskāras* de *jīvita*, rejeta les *saṃskāras* d'*āyus* [4].

On demande 1° quelle différence il y a entre les *saṃskāras* de *jīvita* et les *saṃskāras* d'*āyus* ; 2° quel est le sens du pluriel : ' les *saṃskāras* ' ? [5]

Loi. — Voir Lévi et Chavannes, Les seize Arhats protecteurs de la Loi, J. As. 1916, ii, 9 et suiv.

1. *rogadyabhibhūta* ; il faut entendre *roga, gaṇḍa, śalya*, correspondant aux trois douleurs, vi. 3.

2. *brahmacaryaṃ sucaritaṃ mārgaś capi subhāritaḥ |*
ayuḥkṣaye tuṣṭo bhoti rogasyapagame yatha ||

3. Littéralement : « sa série n'est pas étayée par les passions (*kleśair anupastabdha saṃtatiḥ*) » : Ce sont les *kleśas* qui supportent et font durer la série. — L'Arhat *samayavimukta* est libre de passions, mais n'a pas la maîtrise en recueillement : le *dṛṣṭiprapta* possède cette maîtrise, mais n'est pas libre de passions. (vi 56).

4. *jivitasaṃskaran adhiṣṭhāya āyuḥsaṃskāran utsṛṣṭavan.*

Comparer Divyāvadāna, 203 : *atha Bhagavaṃs tadrūpaṃ samādhiṃ samāpanno yatha samāhite citte jivitasaṃskaran adhiṣṭhaya ayuḥsaṃskārān utsraṣṭum arabdhaḥ.* — On a le singulier dans Mahāvastu, i. 125, 19.

Dīgha, ii. 99 : *yan nunahaṃ imaṃ abādhaṃ viriyena paṭippaṇametvā jivitasaṃkharam adhiṭṭhaya vihareyyam* ; ii. 106 ... *ayusaṃkharam ossaji.* (Comparer Saṃyutta, v. 152, Aṅguttara, iv. 311, Udāna, vi. 1). — Burnouf, Lotus, 291.

5. Le Pali a le pluriel dans d'autres contextes, Majjhima, i. 295 (*aññe āyusaṃkhara aññe vedaniya dhamma*), Jātaka, iv. 215 (*āyusaṃkharā khīyanti*).

Pour le premier point : [1]

a. D'après certains maîtres, il n'y a pas de différence. En effet, le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 14, 19, Prakaraṇapāda, fol. 14 b 6) dit : « Qu'est-ce que l'organe vital *(jīvitendriya)* ? — C'est l'*āyus*, dans les trois *dhātus* ».

b. D'après d'autres maîtres [2], l'expression *āyuḥ-saṃskāras* désigne la vie qui est le fruit des actions d'une vie antérieure ; l'expression *jīvita-saṃskāras* désigne la vie qui est le fruit des actions de cette vie (don au Saṃgha, etc., p. 120).

c. D'après d'autres maîtres [3], ce par quoi dure l'existence *(nikāya-sabhāgasthiti)*, c'est les *āyuḥ-saṃskāras* ; ce par quoi la vie est prolongée pour un peu de temps, c'est les *jīvita-saṃskāras*.

Pour le second point :

a. Le Sūtra emploie le pluriel parce que le saint stabilise ou rejette beaucoup de *saṃskāras*. Aucun avantage, en effet, à stabiliser un moment, à rejeter un moment : c'est seulement au moyen d'une série de moments que le saint peut procurer le bien d'autrui ; d'autre part, un moment ne peut être cause de souffrance.

b. D'après une autre opinion, le pluriel condamne la doctrine d'après laquelle le *jīvita*, l'*āyus*, est une entité *(dravya)* susceptible de durée *(kālāntarasthāvara)* [4].

c. D'après une autre opinion [5], le pluriel condamne la doctrine des Sarvāstivādins qui voient dans le *jīvita*, dans l'*āyus*, une entité, un *dharma*. Les termes *jīvita, āyus*, désignent un nombre de *saṃs-kāras* existant simultanément et appartenant à quatre ou à cinq *skandhas* d'après la sphère d'existence *(dhātu)* [10 a]. S'il en était autrement, le Sūtra n'emploierait pas l'expression « les *jīvitasaṃs-kāras* » ; il dirait : « Bhagavat stabilisa des *jīvitas*, rejeta des *āyus* ».

5. Pourquoi Bhagavat rejette-t-il, stabilise-t-il ?

1. Vibhāṣā, 126, 2, énumère quatorze opinions sur ce point.
2. Onzième opinion dans la Vibhāṣā.
3. Sixième opinion dans la Vibhāṣā.
4. Doctrine des Sāṃmitīyas, d'après l'éditeur japonais.
5. Opinion des Sautrāntikas.

Afin de montrer qu'il possède la maîtrise sur la mort *(maraṇavaśitva)*, il rejette ; afin de montrer qu'il possède la maîtrise sur la vie, il stabilise. — Il stabilise pour une durée de trois mois *(traimāsya)*, ni plus, ni moins ; car, passés trois mois, il n'a plus rien à faire pour les fidèles *(vineyakārya)*, et sa tâche *(buddhakārya)* est bien achevée *(subhadrāvasāna)* ; car, en deçà de trois mois, il laisserait son service inachevé [1].

Ou bien [2], afin de réaliser son affirmation *(pratijñātasaṃpādanārtham)* : « Tout Bhikṣu qui a bien cultivé les quatre fondements du pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda*, vi. 69 b), s'il le désire, durera un *kalpa* ou plus d'un *kalpa* » [3].

Les Vaibhāṣikas [4] disent : Bhagavat rejette et stabilise afin de montrer qu'il triomphe du Māra que sont les *skandhas* et du Māra qui est la mort. Sous l'arbre de la Bodhi, il a déjà triomphé, dans la première veille, du Māra qui est un démon, et, dans la troisième veille, du Māra que sont les passions (Ekottarikā, 39, 1) [5].

10 a-b. Douze sont de deux sortes.

Quels douze ?

10 b-c. A l'exclusion des huit derniers et de la dissatisfaction [6].

1. D'après l'éditeur japonais, ceci est l'opinion de l'auteur.

2. Vibhāṣā, 126, 6, la cinquième des six opinions.

3. *kalpaṃ va .... kalpavaśeṣaṃ va*. — C'est-à-dire, d'après la version très nette de Paramārtha, 'un *kalpa* ou au delà d'un *kalpa*'. On traduit d'habitude : 'un *kalpa* ou le reste du *kalpa*' (Windisch, Rhys Davids, O. Franke). — Dīgha, ii. 103, 115, iii. 77 ; Divya, 201. — Kathāvatthu, xi. 5.

4. Ils adoptent la sixième opinion de la Vibhāṣā.

5. *devaputramara, kleśamāra, maraṇamara, skandhamara*. Dharmasaṃgraha, lxxx ; Mahāvastu, iii. 273, 281 ; Śikṣāsamuccaya, 198, 10 ; Madhyamakavṛtti, 49 n. 4, xxii. 10 ; Bodhicaryāvatāra, ix. 36 (Bhagavat est *jina* parce qu'il a vaincu les quatre Māras) ; Yu kia che ti louen, xxix, traduit par S. Lévi, Seize Arhats, p. 7 (J. As. 1916, ii). Dans l'iconographie (Foucher, École des Hautes Études, XIII, ii. 19), le Bouddha est flanqué de quatre Māras, bleu, jaune, rouge et vert. — La liste des quatre Māras dans les lexiques, Zachariae, Gel. Gött. Anz. 1888, p. 853. — Voir aussi les listes de Childers (cinq Māras en ajoutant l'*abhisaṃskaramara*). Le Nettippakaraṇa distingue *kilesamara* et *sattamara* (= *devaputra*).

6. *dvedhā dvādaśa 'ntyāṣṭakād ṛte / daurmanasyāc ca*

A l'exclusion de l'organe vital, qui est toujours rétribution, et des neuf qui viennent d'être indiqués (10 b-c) et qui ne sont jamais rétribution, les douze restant sont de deux sortes, quelquefois rétribution, quelquefois non-rétribution. Il s'agit des organes matériels, de l'organe mental (*mana-indriya*) et des quatre sensations, la sensation de dissatisfaction étant exclue.

1. Les sept organes matériels (organe de la vue ... organe mâle) ne sont pas rétribution, pour autant qu'ils sont d'accroissement (*aupacayika*, i. 37). Dans les autres cas, ils sont rétribution [10 b].

2. L'organe mental et quatre organes de sensation ne sont pas rétribution (1) lorsqu'ils sont bons (*kuśala*) ou souillés (*kliṣṭa*), car ce qui est rétribution est non-défini (*avyākṛta*, ii. 57); (2) lorsque, même étant non-définis, ils sont, suivant leur espèce [1], ou *airyāpathika*, ou *śailpasthānika*, ou *nairmāṇika* (ii. 72). Dans les autres cas, ils sont rétribution.

3. Les huit derniers, la foi, etc., l'*anājñātamājñāsyāmīndriya*, etc., sont bons et par conséquent ne sont pas rétribution.

4. Mais, dirons-nous, comment peut-on affirmer que la dissatisfaction (*daurmanasya*) n'est jamais rétribution ? En effet, le Sūtra dit : « Il y a un acte rétribuable en sensation de satisfaction, il y a un acte rétribuable en sensation de dissatisfaction, il y a un acte rétribuable en sensation d'indifférence (*saumanasya*°, *daurmanasya*°, *upekṣāvedanīya*) » [2].

D'après le Vaibhāṣika, l'expression *daurmanasyavedanīya* doit s'entendre, non pas : ' acte qui doit être éprouvé, rétribué en sensation de dissatisfaction ', mais bien : ' acte auquel est associée une sensation de dissatisfaction '. En effet, le Sūtra dit du contact (*sparśa*) qu'il est *sukhavedanīya* : or le plaisir (*sukha*) n'est pas la rétribution du contact [3]. De toute évidence, le contact *sukhavedanīya* est

1. La sensation de déplaisir (*duḥkhendriya*) n'est jamais *airyāpathika*, etc.

2. Ekottarāgama, 12, 9. — Le Tipiṭaka connaît le *sukhavedanīya karman*, ' qui est rétribué en plaisir ' (Aṅguttara iv. 382, etc.) (voir iv. 45); le *sukhavedanīya*, le *daurmanasyavedanīya sparśa* (Saṃyutta, v. 211, etc.). — Voir iv. 57 d.

3. D'après l'étymologie de l'auteur, *saumanasyavedanīya karman* signifie

le contact auquel est associée une sensation de plaisir. Donc l'acte *daurmanasyavedanīya* est l'acte auquel est associée une sensation de dissatisfaction.

Nous répondrons : Vous devez expliquer les expressions *saumanasyavedanīya* et *upekṣāvedanīya* comme vous expliquez l'expression *daurmanasyavedanīya*, puisque les trois expressions figurent dans la même énumération du Sūtra. Il s'ensuivra que l'acte *saumanasyavedanīya* est un acte ' auquel est associée la sensation de satisfaction ', non pas un acte ' rétribuable en satisfaction ' ; que, par conséquent, la sensation de satisfaction n'est pas rétribution.

Le Vaibhāṣika. — Je ne vois pas d'inconvénient à ce qu'on explique l'expression *saumanasyavedanīya*, soit ' rétribuable en satisfaction ', soit ' auquel est associée la satisfaction '. Mais la seconde explication de *vedanīya* est seule valable pour l'expression *daurmanasyavedanīya*. Il s'agit d'un acte auquel est associée la dissatisfaction.

Nous répondons : On pourrait admettre votre interprétation du Sūtra s'il n'y avait pas d'autre issue, c'est-à-dire, s'il était établi rationnellement que la dissatisfaction n'est pas rétribution [1].

Le Vaibhāṣika. — La dissatisfaction est produite par l'imagination *(parikalpa)* : quand on pense à ce qu'on redoute ; elle s'apaise de même : quand on pense à ce qu'on souhaite. Or il n'en va pas ainsi de ce qui est rétribution.

Mais, dirons-nous, il en va ainsi de la satisfaction qui, par conséquent, ne sera pas rétribution.

Le Vaibhāṣika. — Si, comme vous le soutenez, la dissatisfaction est rétribution, quand un homme a commis un péché mortel (*ānantarya*) et éprouve, à ce sujet, dissatisfaction — dans l'espèce, remords *(kaukṛtya*, ii. 29 d) [11 a] — on pourra dire que le péché donne

' acte comportant satisfaction à éprouver à titre de rétribution ' *(saumanasyaṃ vipākatvena vedanīyam asya)*. D'après le Vaibhāṣika, ' acte dans lequel la satisfaction doit être éprouvée ' *(saumanasyaṃ vedanīyam asmin)* : c'est la ***saṃprayogavedanīyatā***. (iv. 49).

1. *saṃprayoge 'pi na doṣo vipāke pi | agatyāpy etad evaṃ gamyeta | kā punar atra yuktir daurmanasyaṃ na vipākaḥ |*

déjà, séance tenante, un fruit mûr, — ce qui est inadmissible (ii. 56 a).

Mais vous admettez que la satisfaction est rétribution, et nous raisonnerons comme vous venez de faire : lorsqu'un homme a accompli un acte méritoire et en éprouve satisfaction, c'est donc que cet acte donne séance tenante un fruit de rétribution.

Le Vaibhāṣika. — Les hommes détachés du désir *(vītarāga)* ne possèdent pas l'*indriya* de dissatisfaction [1] : or, ils possèdent les *indriyas* qui sont rétribution, l'organe de la vue, etc. ; donc l'*indriya* de dissatisfaction n'est pas rétribution.

Mais, dirons-nous, comment des hommes détachés pourraient-ils posséder une satisfaction qui serait rétribution de sa nature ? Sans doute, ils possèdent une satisfaction qui naît du recueillement : mais cette satisfaction est bonne, et n'est donc pas rétribution. Ils n'en possèdent pas d'autre [2].

Le fait est que les hommes détachés possèdent l'*indriya* de satisfaction, quelle que puisse être la nature de cet *indriya*, qu'il soit ou non rétribution [3] ; tandis que la dissatisfaction ne se produit jamais chez eux. Donc, conclut le Vaibhāṣika, l'*indriya* de dissatisfaction n'est pas rétribution.

5. Huit *indriyas*, les cinq organes de connaissance sensible, l'organe vital, les organes sexuels, sont, dans une bonne destinée *(sugati)*, la rétribution d'un acte bon ; dans une mauvaise destinée *(durgati)*, la rétribution d'un acte mauvais.

L'organe mental, dans la bonne destinée comme dans la mauvaise, est rétribution d'acte bon et d'acte mauvais.

Les sensations de plaisir, de satisfaction et d'indifférence sont la rétribution d'un acte bon.

La sensation de déplaisir est la rétribution d'un acte mauvais [4].

1. D'après le Sūtra, les ' non-détachés ' ont deux épines, la souffrance physique *(kāyika duḥkha)*, la souffrance morale *(caitasika daurmanasya)*; les 'détachés' sont exempts de la souffrance morale.

2. Donc les hommes détachés ne possèdent pas tous les *indriyas* qui sont rétribution.

3. *yādṛśaṃ tādṛśam astu iti / aparicchidyamanam api tad asty eveti darśayati / tasyāsti vipākāvakāśo na daurmanasyasya.*

4. Omis par Hiuan-tsang.

Les organes matériels, dans une bonne destinée, sont, disons-nous, la rétribution d'un acte bon. Chez l'androgyne, dans une bonne destinée, l'un et l'autre organe sont la rétribution d'un acte bon, mais la qualité d'androgyne est obtenue par un acte mauvais [1] [11 b].

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien sont ' comportant rétribution ' *(savipāka)* ? Combien sont ' sans rétribution ' *(avipāka)* ?

10 c-11 a. Seule la dissatisfaction *(daurmanasya)* comporte toujours rétribution ; dix, à savoir l'organe mental, les quatre sensations (à l'exception de la dissatisfaction), la foi et son groupe, ou bien comportent rétribution, ou bien sont sans rétribution [2].

1. La dissatisfaction comporte toujours rétribution, car, d'une part, elle n'est jamais non-définie *(avyākṛta)*, étant le résultat d'un concept *(vikalpaviśeṣa* : idée de cher, d'odieux, etc.) (ii. 8 c) ; et, d'autre part, elle n'est jamais pure *(anāsrava)*, ne se produisant jamais dans l'état de recueillement.

2. Les huit premiers *indriyas* (organe de la vue, etc. ; organe vital, organes sexuels) n'ont jamais de rétribution, parce qu'ils sont non-définis ; les trois derniers *(anājñātamājñāsyāmīndriya*, etc.) n'ont jamais de rétribution, parce qu'ils sont purs *(anāsrava)* (iv. 60).

3. Quant aux dix *indriyas* restant [12 a] :

L'organe mental, les sensations de plaisir, de satisfaction et d'indifférence, comportent rétribution lorsqu'ils sont mauvais *(akuśala)* ou bons-et-impurs *(kuśalasāsrava)* ; ils sont sans rétribution lorsqu'ils sont non-définis ou purs.

La sensation de déplaisir *(duḥkha)* comporte rétribution lorsqu'elle

1. La qualité d'androgyne, c'est-à-dire la possession *(pratilambha)* des deux organes, est un *dharma* dissocié de la pensée *(viprayukta)*, ii. 35.

2. *tat tv ekaṃ savipākaṃ daśa dvidhā // manonyavittiśraddhādi*

C'est dire implicitement que les huit premiers *indriyas*, ainsi que les trois derniers, sont toujours sans rétribution. Hiuan-tsang complète la kārikā pour fixer ce point explicitement.

La *kārikā* porte *tat tv ekaṃ savipākam* : *tu* dans le sens de *eva*, et hors de place ; le sens exige : *tad ekaṃ savipākam eva* — la dissatisfaction seule est exclusivement ' avec rétribution. '

est bonne ou mauvaise ; elle est sans rétribution lorsqu'elle est non-définie.

La foi et les autres facultés morales comportent ou ne comportent pas de rétribution suivant qu'elles sont impures ou pures.

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien sont bons, mauvais, non-définis ?

11 c-d. Huit sont bons ; la dissatisfaction est de deux sortes : l'organe mental et les sensations, à l'exception de la dissatisfaction, sont de trois sortes ; les autres, d'une sorte [1].

Huit, la foi, etc., l'*anājñātamājñāsyāmi*, etc., sont seulement bons.

La dissatisfaction est bonne ou mauvaise (ii. 28).

L'organe mental et quatre sensations sont bons, mauvais, non-définis.

L'organe de la vue, etc., l'organe vital, les organes sexuels sont non-définis.

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien appartiennent à chacune des trois sphères d'existence *(dhātu)* ? [12 b]

12. Dans le Kāmadhātu manquent les *indriyas* purs ; dans le Rūpadhātu manquent en outre les organes sexuels et les deux sensations désagréables ; dans l'Ārūpyadhātu manquent en outre tous les organes matériels et les deux sensations agréables [2].

1. Sont du domaine du Kāmadhātu *(kāmāpta)* tous les *indriyas* à l'exception des trois derniers, les *indriyas* immaculés *(amala)*,

1. ***kuśalam aṣṭakaṃ dvidhā | daurmanasyaṃ mano 'nyā ca vittis traidhānyad ekadhā ||***

Hiuan-tsang : Les huit derniers sont seulement bons : la dissatisfaction est bonne ou mauvaise ; l'esprit et les autres sensations sont des trois sortes ; les huit premiers sont seulement non-définis.

Comparer Vibhaṅga, p. 125.

2. ***kāmāptam amalaṃ hitvā rūpāptaṃ strīpumindriye |***
duḥkhe ca hitvārūpyāptaṃ sukhe cāpohya rūpi ca ||

c'est-à-dire purs *(anāsrava)* : ceux-ci sont sans connexion avec les sphères d'existence, sont transcendants aux sphères d'existence *(apratisaṃyukta = adhātupatita)*. Donc dix-neuf *indriyas*, à l'exclusion des trois derniers, sont du domaine du Kāmadhatu.

2. Quant au Rūpadhātu, exclure en outre les deux organes sexuels et les deux sensations désagréables, sensation de déplaisir *(duḥkha)* et de dissatisfaction *(daurmanasya)* : restent quinze *indriyas* qui sont communs aux deux premières sphères d'existence (viii. 12 a-b).

(a) Les organes sexuels manquent dans le Rūpadhātu (1) parce que les êtres qui naissent dans cette sphère ont abandonné le désir de l'union sexuelle, (2) parce que ces organes enlaidissent (i. 30 b-d).

Cependant le Sūtra dit : « Qu'un être féminin soit Brahmā, cela n'arrive pas, cela est impossible. Qu'un être mâle soit Brahmā, cela arrive, cela est possible »[1]. Il semble que ce Sūtra fasse difficulté.

Non. Les êtres du Rūpadhātu sont mâles sans posséder l'organe masculin. Ils possèdent cette autre masculinité *(puruṣabhāva)* qu'on voit chez les mâles du Kāmadhātu, forme du corps, son de la voix, etc. (ii. 2 c-d).

(b) La sensation de déplaisir *(duḥkha*, souffrance physique) manque dans le Rūpadhātu : (1) en raison de la ' fluidité ' *(accha = bhāsvara)* du corps, d'où absence du déplaisir produit par heurt *(abhighātaja)* ; (2) en raison de l'absence d'actions mauvaises à rétribuer, d'où absence du déplaisir ' né de rétribution ' *(vipākaja)*.

(c) La sensation de dissatisfaction manque : (1) parce que les êtres du Rūpadhātu ont l'âme pénétrée de calme *(śamathasnigdhasaṃtāna)*, (2) parce que toute cause d'irritation *(āghātavastu)* fait défaut[2].

3. Quant à l'Ārūpyadhātu, exclure en outre les cinq organes matériels (œil, etc.) (viii. 3 c), les sensations de plaisir et de satisfaction. Restent l'organe mental, l'organe vital, la sensation d'indifférence, la foi et son groupe (i. 31).

1. Voir la définition des Tathāgatabalas dans Vibhaṅga, p. 336 : *aṭṭhānam etaṃ anavakaso yaṃ itthi sakkattaṃ kareyya marattaṃ kareyya brahmattaṃ kāreyya n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati ....*

2. Dīgha, iii. 262, Aṅguttara, iv. 408, v. 150.

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien sont abandonnés par la vue des vérités ? Combien par la méditation ? Combien ne sont pas objet d'abandon ?

13. L'organe mental *(manas)* et trois sensations appartiennent aux trois catégories ; la dissatisfaction est abandonnée par la vue et la méditation ; neuf sont abandonnés par la méditation seulement ; cinq, ou bien sont abandonnés par la méditation, ou bien ne sont pas objet d'abandon ; trois ne sont pas objet d'abandon [1].

1. L'organe mental, les sensations de plaisir, de satisfaction et d'indifférence, sont des trois sortes.

2. La dissatisfaction est abandonnée par la vue et par la méditation, car, n'étant jamais pure *(anāsrava)*, elle est toujours objet d'abandon.

3. Neuf *indriyas*, à savoir les cinq organes des sens et les deux organes sexuels, l'organe vital, la sensation de déplaisir, sont seulement de la classe ' abandonné par la méditation ', car (1) les huit premiers ne sont pas souillés *(kliṣṭa)* ; (2) le neuvième ne naît pas de l'esprit *(aṣaṣṭhaja*, i. 40) ; (3) tous sont toujours impurs.

4. Les cinq *indriyas* dont le premier est la foi, (1) ne sont pas souillés, donc ils ne sont pas abandonnés par la vue ; (2) peuvent être purs, donc peuvent être ' non objet d'abandon '.

5. Les trois derniers *(anājñātamājñāsyāmi*, etc.) [13 b] sont ' non objet d'abandon ', (1) parce qu'ils sont purs, (2) parce que des *dharmas* sans défauts *(ādīnava, apakṣāla ?)* ne sont pas à rejeter.

Combien d'*indriyas*, rétribution de leur nature, possèdent à l'origine les êtres des diverses sphères d'existence ?

14. Dans les *kāmas*, les êtres possèdent à l'origine deux *indriyas* qui sont rétribution, exception faite des êtres apparitionnels : ceux-ci

1. *[mano] vittitrayaṃ [traidhā] dviheyā durmanaskatā |*
[nava bhāvanayā pañca na heyāny api na trayam] ||
Comparer i. 40 ; Vibhaṅga, p. 133.

possèdent six, sept ou huit *indriyas* ; dans les *rūpas*, six ; au-dessus, un [1].

Le Kāmadhātu est nommé ' les *kāmas* ', à cause du rôle capital *(pradhānatva)* qui appartient dans cette sphère aux *kāmaguṇas* ou objets de jouissance (i. 22 b-d, p. 43). Le Rūpadhātu est nommé ' les *rūpas* ', en raison du rôle capital des *rūpas* [2]. Le Sūtra emploie cette manière de dire : « Ces calmes délivrances, au-delà des *rūpas*... » [3]

1. Dans le Kāmadhātu, les êtres qui naissent de la matrice, de l'œuf et de la sueur (iii. 8) possèdent dès leur origine, dès la conception, deux *indriyas* qui sont rétribution, à savoir l'organe du tact *(kāyendriya)* et l'organe vital *(jīvitendriya)*. C'est progressivement que les autres *indriyas* apparaissent chez eux.

Pourquoi ne pas compter l'organe mental *(manas)* et la sensation d'indifférence (iii. 42) ?

Parce que, à la conception, l'un et l'autre sont toujours souillés ; donc ils ne sont pas rétribution (iii. 38).

2. Les êtres apparitionnels (iii. 9) possèdent six, sept ou huit *indriyas*. Insexués, à savoir les êtres du commencement de l'âge cosmique (iii. 98), six : les cinq organes de connaissance sensible, plus l'organe vital ; sexués, sept ; bissuexés, huit.

Mais un être apparitionnel peut-il être bissexué ?

Oui, dans les mauvaises destinées. [14 a]

3. Dans le Rūpadhātu, les êtres, dès leur origine, possèdent six *indriyas* qui sont rétribution, comme les êtres apparitionnels insexués du Kāmadhātu.

4. « Au-dessus », c'est-à-dire dans l'Ārūpyadhātu. — Cette sphère d'existence n'est pas située au-dessus du Rūpadhātu (iii. 3) ; mais on

1. *kāmeṣv ādau vipāko dve labhyete nopapādukaiḥ |*
taiḥ ṣaḍ vā [sapta vāṣṭau vā ṣaḍ] rūpeṣv [ekam uttaram] ||
Comparer Kathāvatthu, xiv. 2, Abhidhammasaṃgaha (Compendium, p. 165).

2. Ce qu'il faut entendre, « parce que les *rūpas* y sont lumineux (*accha* = *bhāsvara*) », ou bien « parce que les *rūpas*, non pas les *kāmaguṇas*, y sont importants ». Voir i. 22 a-b. 1, une doctrine différente.

3. *ye 'pi te śāntā vimokṣā atikramya rūpāṇy ārūpyās te 'py anityā adhruvā anāśvāsikā vipariṇāmadharmāṇaḥ* .... Comparer Saṃyutta, ii. 123.

dit qu'elle est au-dessus parce qu'elle est supérieure *(para)* au Rūpadhātu au point de vue du recueillement : les recueillements d'Ārūpyadhātu sont pratiqués après ceux de Rūpadhātu ; parce qu'elle l'emporte *(pradhānatara)* au point de vue du mode d'existence, de la durée de l'existence *(upapattitas)*.

Dans cette sphère d'existence, les êtres possèdent d'abord un *indriya* qui est rétribution, l'organe vital.

Nous avons expliqué combien d'*indriyas*, rétribution de leur nature, sont obtenus à la conception. On demande combien d'*indriyas* périssent à la mort.

15-16 b. Dans l'Ārūpyadhātu, le mourant détruit l'organe vital, l'organe mental, la sensation d'indifférence ; dans le Rūpadhātu, il détruit huit *indriyas* : dans le Kāmadhātu, dix, neuf, huit, ou quatre, quand la mort est graduelle. Dans le cas d'une bonne mort, ajouter partout cinq *indriyas* [1].

1. L'être de l'Ārūpyadhātu, à la mort, abandonne au dernier moment les trois *indriyas* qui sont nommés dans la kārikā.

Dans le Rūpadhātu, il faut ajouter les cinq organes de connaissance sensible, l'organe de la vue, etc. [14 b]. En effet, les êtres apparitionnels *(upapāduka)* naissent et périssent avec tous les organes *(samagrendriya)*.

Dans le Kāmadhātu, la mort a lieu, soit d'un seul coup *(yugapat)*, soit graduellement *(kramamṛtyu)*. Dans le premier cas périssent huit, neuf ou dix *indriyas*, suivant que l'être est insexué, sexué, bissexué. Dans le second cas périssent en dernier lieu et ensemble quatre *indriyas* : l'organe du tact, l'organe vital, l'organe mental et l'organe d'indifférence. Ces quatre *indriyas* doivent périr en même temps.

2. Ce qui précède concerne le cas où la pensée du mourant est souillée *(kliṣṭa)* ou non-souillée-non-définie *(anivṛtāvyākṛta)*. Si cette

1. *nirodhayaty uparamann ārūpye jīvitaṃ manaḥ* /
upekṣāṃ ca[iva] rūpe 'ṣṭau kāme daśa navāṣṭa vā //
kramamṛtyau tu catvāri śubhe sarvatra pañca ca /
Comparer Abhidhammasaṅgaha, Compendium, p. 166.

pensée est bonne *(kuśala)*, il faut, dans les trois sphères d'existence, ajouter les cinq facultés morales, la foi, etc. [1]

Dans l'Exposé des *indriyas* [2] sont examinés tous les caractères des *indriyas*, leur nature et leurs opérations [15 a]. Nous demanderons donc combien d'*indriyas* interviennent dans l'acquisition des fruits de la vie religieuse *(śrāmaṇyaphala*, vi. 52).

16 c-d. On obtient les deux fruits extrêmes par neuf *indriyas* ; les deux fruits intermédiaires par sept, huit ou neuf [3].

Les fruits extrêmes sont les fruits de Srotaāpanna et d'Arhat, car ces deux fruits sont le premier et le dernier. Les fruits intermédiaires sont les fruits de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, car ces deux fruits se trouvent entre le premier et le dernier.

1. Le fruit de Srotaāpanna (vi. 35 c) est obtenu grâce à neuf *indriyas* : organe mental ; indifférence [4] ; les cinq facultés morales, foi, etc. ; *anājñātamājñāsyāmīndriya*, *ājñendriya* (ii. 10 a-b) [5].

L'*anājñātamājñāsyāmi* constitue l'*ānantaryamārga* (vi. 30 c) ; l'*ājña* constitue le *vimuktimārga* [6] : c'est par ces deux *indriyas* que l'on obtient le fruit de Srotaāpanna, car le premier amène *(āvāhaka)* la possession *(prāpti)* de la disjonction d'avec la passion

1. Sur l'état psychologique à la mort, iii. 42-43 b. — Dans quelle partie du corps est détruite la connaissance mentale, iii. 43 c-44 a. — Comment périssent les parties vitales, iii. 44 b.

2. *indriyaprakaraṇe*. Quelques-uns comprennent : « dans l'exposé que nous donnons ici des *indriyas* » ; d'autres comprennent : « dans l'Indriyaskandhaka », sixième livre du Jñānaprasthāna (Takakusu, Abhidharma Literature, p. 93).

3. *navāptir antyaphalayoḥ saptaṣṭanavabhir dvayoḥ* ||

4. Car, au moment où il obtient le fruit de Srotaāpanna, l'ascète se trouve toujours dans l'état de recueillement nommé *anāgamya* (vi. 48), lequel comporte la sensation d'indifférence.

5. Le fruit de Srotaāpanna s'obtient au seizième moment de la compréhension des vérités ; les quinze premiers sont *ajñasyami*, le seizième *ājña*.

6. Le premier moment est *anantaryamarga* ; le second, *vimuktimārga* ; et ainsi de suite. Mais on peut considérer tous les moments qui précèdent le seizième moment comme *ānantaryamārga* par rapport à ce moment.

(visaṃyoga, ii. 55 d 1, vi. 52) ; le second étaie et rend solide cette possession *(saṃniśraya, ādhāra)* [1].

2. Le fruit d'Arhat (vi. 45) est obtenu grâce à neuf *indriyas* : organe mental, satisfaction ou plaisir ou indifférence, les cinq facultés morales, *ājñendriya* et *ājñātāvīndriya*.

Ici l'*ājñendriya* constitue l'*ānantaryamārga* [15 b] ; l'*ājñātāvīndriya* constitue le *vimuktimārga* [2].

3. Le fruit de Sakṛdāgāmin (vi. 36) est obtenu, soit par un *ānupūrvaka* (vi. 33 a) — l'ascète qui, avant de poursuivre l'acquisition du fruit de Sakṛdāgāmin, a obtenu le fruit de Srotaāpanna ; — soit par un *bhūyovītarāga* (vi. 29 c-d) — l'ascète qui, avant d'entrer dans le chemin pur, c'est-à-dire dans la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)*, s'est débarrassé par le chemin mondain, impur, des six premières catégories des passions de Kāmadhātu : par conséquent, lorsqu'il achève le chemin de la vue des vérités, il devient Sakṛdāgāmin sans avoir été au préalable Srotaāpanna [3].

L'*ānupūrvaka* — qui est Srotaāpanna — obtient le fruit de Sakṛdāgāmin, soit par un chemin mondain, qui ne comporte pas la méditation des vérités ; soit par le chemin pur *(anāsrava, lokottara)*. Dans le premier cas, sept *indriyas* : organe mental, indifférence, cinq facultés morales ; dans le second cas, huit *indriyas* : les mêmes, plus l'*ājñendriya*.

Le *bhūyovītarāga* — qui est un Pṛthagjana — obtient le fruit de Sakṛdāgāmin au moyen de neuf *indriyas*. Il doit, en effet, réaliser la compréhension des vérités ; donc *anājñātamājñāsyāmīndriya* et *ājñendriya*, comme pour l'acquisition du fruit de Srotaāpanna.

1. L'*ānantaryamārga* détruit la passion et amène la possession de la disjonction d'avec la passion : il chasse le voleur. Le *vimuktimārga* ferme la porte. — L'éditeur japonais cite ici la Vibhāṣā 90, 11, où sont cités les docteurs de l'Ouest partisans d'une doctrine non-kaṣmīrienne.

2. Le fruit d'Arhat s'obtient au moment du *vajropamasamādhi* (vi. 44 c-d), *ānantaryamārga*, qui est *ajñendriya*. Il y a donc, actuellement présent, *ājñendriya*. Le *kṣayajñāna*, *vimuktimārga*, qui est *ājñātāvīndriya*, est naissant *(utpādābhimukha)*. — Sensation de satisfaction, etc. d'après la nature du recueillement dans lequel l'ascète réalise le *vajropamasamādhi*.

3. Cette doctrine du chemin mondain est condamnée dans Kathāvatthu, i. 5 et xviii, 5. — Buddhaghosa l'attribue au Saṃmitiya.

4. Le fruit d'Anāgāmin est obtenu, soit par un *ānupūrvaka* — l'ascète qui a déjà obtenu les fruits antérieurs, — soit par un *vītarāga* — l'ascète qui, sans être entré dans le chemin pur, s'est débarrassé des neuf catégories des passions de Kāmadhātu, ou encore des passions des étages supérieurs jusque l'*ākiṃcanyāyatana* y compris.

L'*ānupūrvaka* obtient le fruit d'Anāgāmin grâce à sept ou huit *indriyas*, suivant qu'il emploie le chemin mondain ou le chemin pur, comme l'*ānupūrvaka* ci-dessus obtient le fruit de Sakṛdāgāmin.

Le *vītarāga* obtient le fruit d'Anāgāmin par la compréhension des vérités *(darśanamārga)*, grâce à neuf *indriyas*, comme le *bhūyo-vītarāga* ci-dessus obtient le fruit de Sakṛdāgāmin.

Ces définitions générales appellent des précisions.

1. Le *vītarāga* obtient le fruit d'Anāgāmin en ‘ comprenant les vérités ’. Pour comprendre les vérités, il se place, soit dans le recueillement du troisième *dhyāna*, soit dans le recueillement du premier ou du deuxième *dhyāna*, soit dans le recueillement de l'*anāgamya*, ou du *dhyānāntara*, ou du quatrième *dhyāna* : suivant le cas, son *indriya* de sensation est l'*indriya* de plaisir, de satisfaction, d'indifférence.

Au contraire, le *bhūyovītarāga* obtient toujours le fruit de Sakṛdāgāmin avec l'*indriya* d'indifférence.

2. L'*ānupurvaka* qui marche à la conquête du fruit d'Anāgāmin dans le recueillement d'*anāgamya*, peut, lorsque ses facultés morales sont vives, sortir pour le dernier moment (neuvième *vimuktimārga)* de l'*anāgamya* [16 a] et entrer dans le premier ou le second *dhyāna*.

Lorsqu'il expulse les passions par le chemin mondain, c'est donc par huit, et non par sept *indriyas*, qu'il obtient le fruit : en effet, l'*anāgamya* auquel appartient l'avant-dernier moment (neuvième *anantaryamārga)* comporte la sensation d'indifférence, et le premier ou le second *dhyana*, dans lequel a lieu le dernier moment, comporte la sensation de satisfaction. La disjonction d'avec les passions résulte donc de l'indifférence et de la satisfaction ; de même nous avons vu que la disjonction, dans le cas du Srotaāpanna, résulte de l'*ājñāsyāmīndriya* et de l'*ājñendriya*.

Lorsqu'il expulse les passions par le chemin pur, c'est-à-dire par la méditation des vérités, il faut ajouter, comme neuvième *indriya*, l'*ājñendriya*. L'*ānantaryamārga* et le *vimuktimārga* sont tous deux *ājñendriya* [1].

17 a-b. Il est dit que la qualité d'Arhat est obtenue par onze *indriyas*, parce qu'une personne déterminée peut l'obtenir ainsi [2].

On lit dans le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 15, 1) : « Par combien d'*indriyas* la qualité d'Arhat est-elle obtenue ? — Par onze ».

En fait, la qualité d'Arhat est obtenue, comme nous avons dit, grâce à neuf *indriyas*. Le Śāstra répond : « Par onze », car il envisage, non pas l'acquisition de la qualité d'Arhat, mais la personne qui acquiert cette qualité.

Un saint peut tomber à plusieurs reprises de la qualité d'Arhat (vi. 58) et la reconquérir au moyen de divers recueillements, tantôt avec l'*indriya* de plaisir (troisième *dhyāna)*, tantôt avec celui de satisfaction (premier et deuxième *dhyāna)*, tantôt avec celui d'indifférence *(anāgamya*, etc.). Mais jamais les trois *indriyas* ne coexistent.

Mais, dira-t-on, pourquoi le Śāstra ne se place-t-il pas au même point de vue quand il parle de la qualité d'Anāgāmin ?

Le cas est différent. Il n'arrive pas que le saint, tombé du fruit d'Anāgāmin, le réoccupe au moyen de l'*indriya* de plaisir [16 b] [3].

1. Seul l'*ānupūrvaka* change de recueillement, non pas le *vītarāga*. Celui-ci, en effet, s'il commence la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)* dans le recueillement d'*anāgamya*, ne passera pas dans le premier *dhyāna* au seizième moment. Ce qui l'intéresse, c'est la compréhension des vérités, non pas les *dhyānas* avec lesquels il est familier. Au contraire, l'*ānupūrvaka* s'intéresse au *dhyāna* qui est pour lui une nouveauté.

2. [*arhattvasyai*]*kādaśabhir* [*uktam*] *ekasya saṃbhavāt* ;

3. L'Anāgāmin qui tombe du détachement des terres supérieures, jusque et y compris le deuxième *dhyāna*, ne tombe pas pour cela du fruit d'Anāgāmin : il reste Anāgāmin, puisqu'il reste détaché du Kāmadhātu. Mais il perd le fruit d'Anāgāmin lorsqu'il tombe du détachement du premier *dhyāna* : ainsi tombé, il ne peut reconquérir le fruit par l'*indriya* de plaisir, car cet *indriya* est du troisième *dhyāna*, et le troisième *dhyāna* est hors de sa portée.

Dira-t-on qu'il peut reconquérir le fruit par l'*indriya* de satisfaction ? Il le

D'autre part, le *vītarāga*, l'homme détaché de toutes les passions du Kāmadhātu, qui a obtenu le fruit d'Anāgāmin, ne peut tomber de ce fruit, parce que son détachement est obtenu par deux chemins, produit par le chemin mondain et confirmé par le chemin pur (vi. 51).

Combien d'*indriyas* possède l'homme qui possède tel ou tel *indriya* (Jñānaprasthāna, 6, 5 ; Vibhāṣā, 90, 2) ?

17 c-d. Celui qui possède l'organe mental, ou l'organe vital, ou l'organe d'indifférence, possède nécessairement trois *indriyas* [1].

Celui qui possède un de ces trois organes possède nécessairement les deux autres : lorsqu'un d'eux manque, les deux autres manquent [2].

La possession des autres *indriyas* n'est pas déterminée. Celui qui possède ces trois organes peut posséder ou ne pas posséder les autres.

1. L'être né dans l'Ārūpyadhātu ne possède pas les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût [17 a]. L'être du Kāmadhātu peut ne pas posséder ces organes : lorsqu'il ne les a pas acquis (début de la vie embryonnaire) ou lorsqu'il les a perdus (cécité, etc. ; mort graduelle).

2. L'être né dans l'Ārūpyadhātu ne possède pas l'organe du tact.

3. L'être né dans l'Ārūpyadhātu ou dans le Rūpadhātu ne possède pas l'organe féminin. L'être né dans le Kāmadhātu peut ne pas le posséder ; lorsqu'il ne l'a pas acquis ou l'a perdu. De même pour l'organe mâle.

pourrait si, repartant à la conquête du fruit dans le recueillement d'*anagamya*, il était capable de passer, pour le dernier moment, dans le premier *dhyāna*. Mais il ne le peut pas : seul peut opérer ce passage l'ascète dont les facultés morales sont vives, et l'ascète que nous envisageons ici est de facultés morales faibles, puisqu'il est tombé. Seuls tombent d'un fruit les ascètes aux facultés faibles.

Dira-t-on que, étant tombé, l'ascète peut opérer la transformation de ses facultés (*indriyasaṃcara*, vi. 41 c-61 b) et les rendre vives ? — Sans doute, et il obtiendra le fruit avec huit ou neuf *indriyas* suivant que son chemin est mondain ou pur, ainsi que nous l'avons dit, car, en aucun cas, il ne reconquiert le fruit avec l'*indriya* de plaisir.

1. *upekṣajīvitamanoyukto 'vaśyaṃ trayanvitaḥ* //

2. *na hy eṣām anyonyena vinā samanvagamaḥ*.

4. Le Pṛthagjana [1] né dans le quatrième *dhyāna*, dans le deuxième *dhyāna* [2], dans les *ārūpyas*, ne possède pas l'organe de plaisir.

5. Le Pṛthagjana né dans le quatrième *dhyāna*, dans le troisième *dhyāna*, dans les *ārūpyas*, ne possède pas l'organe de satisfaction.

6. L'être né dans le Rūpadhātu ou dans l'Ārūpyadhātu ne possède pas l'organe de déplaisir.

7. L'homme détaché *(vītarāga)* ne possède pas l'organe de dissatisfaction.

8. L'homme qui a coupé les racines de bien (iv. 79) ne possède pas les cinq facultés morales, foi, etc.

9. Ni le Pṛthagjana, ni le saint en possession d'un fruit, ne possèdent l'*anājñātamājñāsyāmīndriya*.

10. Le Pṛthagjana, le saint qui se trouve dans le chemin de la vue des vérités (vi. 31 a-b) et l'Arhat ne possèdent pas l'*ājñendriya*.

11. Le Pṛthagjana et le Śaikṣa ne possèdent pas l'*ājñātāvīndriya*.

Cette énumération permet d'établir les *indriyas* que possèdent les catégories d'êtres non spécifiées.

18 a. Celui qui possède l'organe de plaisir ou l'organe du tact possède certainement quatre organes [3].

Celui qui possède l'organe de plaisir possède en outre l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence [17 b]. Celui qui possède l'organe du tact possède en outre les trois mêmes *indriyas*.

18 b. Celui qui possède un des organes de connaissance sensible possède nécessairement cinq organes [4].

Celui qui possède l'organe de la vue possède en outre l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence et l'organe du tact.

De même celui qui possède l'organe de l'ouïe, etc.

1. L'Ārya possède l'organe de plaisir ' pur ', car il ne perd pas cet organe en changeant de terre (voir p. 141, n. 2).
2. Omis par Hiuan-tsang. — Voir viii. 12 a-b.
3. *caturbhiḥ sukhakāyābhyāṃ*
4. *pañcabhiś cakṣurādimān* /

18 c. De même celui qui possède l'organe de satisfaction [1].

Celui qui possède l'organe de satisfaction possède en outre l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence et l'organe de plaisir.

Mais, demandera-t-on [2], quelle sorte d'organe de plaisir peut posséder un être né dans le ciel du deuxième *dhyāna* et qui n'y pratique pas le recueillement du troisième *dhyāna* ? — La réponse est qu'il possède l'organe de plaisir souillé du troisième *dhyāna*.

18 c-d. Celui qui possède l'organe de déplaisir possède certainement sept organes [3].

Possédant l'organe de déplaisir, cet être appartient évidemment au Kāmadhātu. Il possède nécessairement l'organe vital, l'organe mental, l'organe du tact et quatre organes de sensation : l'organe de dissatisfaction lui manque lorsqu'il est détaché *(vītarāga)*.

18 d-**19** a. Celui qui possède l'organe féminin, etc., possède nécessairement huit organes [4].

Il faut entendre : Celui qui possède l'organe féminin, ou l'organe mâle, ou l'organe de dissatisfaction, ou une des facultés morales, foi, force, mémoire, recueillement et discernement *(prajñā)*.

1. *saumanasyī ca*

2. Il y a, dans le Kāmadhātu, organe de plaisir en relation avec les cinq connaissances sensibles ; dans le premier *dhyana*, organe de plaisir en relation avec trois connaissances sensibles (l'odorat et le goût étant exclus, i. 306) ; dans le deuxième *dhyana*, point d'organe de plaisir (viii. 12) ; dans le troisième *dhyāna*, organe de plaisir en relation avec la connaissance mentale (ii. 7 c-d). Donc l'être né dans le ciel du deuxième *dhyana*, s'il ne pratique pas le recueillement de troisième *dhyana*, ne possédera pas d'organe de plaisir, car, en renaissant dans le deuxième *dhyana*, il a perdu l'organe de plaisir des étages inférieurs. — Réponse : d'après la doctrine Vaibhāṣika *(siddhānta)* tout être né dans une terre inférieure possède l'organe souillé *(kliṣṭa)* de la terre supérieure s'il ne l'a pas abandonné.

3. *duḥkhī tu saptabhiḥ.*

4. [*strīndriyādimān ;; aṣṭabhiḥ.*]

Voir iv. 80 a, qui cite Jñānaprasthāna, 16, 1. — Ad iv. 79 d, le nombre des organes dans les trois premiers *dvīpas*.

Celui qui possède un organe sexuel possède nécessairement, outre cet organe, sept organes, ceux qui ont été spécifiés 18 c-d, car cet être appartient évidemment au Kāmadhātu.

Celui qui possède l'organe de dissatisfaction possède nécessairement, outre cet organe, les mêmes sept organes.

Celui qui possède une des facultés morales peut être né dans n'importe laquelle des trois sphères d'existence ; il possède nécessairement les cinq facultés morales, lesquelles vont toujours ensemble, plus l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence.

19 a-b. Celui qui possède l'*ājñendriya* ou l'*ājñatāvīndriya* possède nécessairement onze organes [1].

A savoir : l'organe vital ; l'organe mental ; les organes de plaisir, de satisfaction, d'indifférence [2] [18 a] ; les cinq facultés morales, et, onzième, soit l'*ājñendriya*, soit l'*ājñātāvīndriya*.

19 c-d. Celui qui possède l'*ājñāsyāmīndriya* possède nécessairement treize organes [3].

En effet, c'est seulement dans le Kāmadhātu qu'on pratique le chemin de la vue des vérités (vi. 55). Donc le possesseur de cet *indriya* est un être du Kāmadhātu. Il possède nécessairement l'organe vital, l'organe mental, l'organe du tact, quatre organes de sensation, les cinq facultés morales et l'*ājñāsyāmīndriya*. Il ne possède pas nécessairement l'organe de dissatisfaction, ni les organes de la vue,

1. On peut restituer : *ekādaśabhir ājñājñātāvisānvayaḥ* |

2. Comment le possesseur de l'*ājñendriya*, c'est-à-dire le Śaikṣa, est-il nécessairement en possession des organes de plaisir et de satisfaction ? Il peut en effet se trouver dans le ciel du quatrième *dhyāna* ou dans l'Ārūpyadhātu.

L'Ārya obtient nécessairement l'organe de satisfaction quand il se détache du Kāmadhātu ; il obtient nécessairement l'organe de plaisir quand il se détache du deuxième *dhyāna* ; même lorsqu'il transmigre *(bhūmisaṃcāra)*, il ne perd pas le bien *(śubha)* qu'il a obtenu (d'après iv. 40) ; il perd le bien obtenu lorsqu'il conquiert un fruit ou lorsqu'il perfectionne ses qualités morales (iv. 40), mais c'est pour obtenir la même sorte de bien d'une qualité supérieure.

3. *ājñāsyāmīndriyopetas trayodaśabhir anvitaḥ* ||

etc. ; en effet, il peut être ' détaché ', auquel cas la dissatisfaction lui manque ; il peut être aveugle, etc. [1]

Combien possèdent d'organes ceux qui en possèdent le plus petit nombre possible (Vibhāṣā, 150, 13) ?

20 a-b. L'être auquel manque le bien possède au minimum huit organes, organe du tact, sensations, organe vital, organe mental [2].

L'être auquel manque le bien *(niḥśubha)* est celui qui a coupé les racines du bien. Il appartient nécessairement au Kāmadhātu (iv. 79) ; il ne peut être ' détaché '. Donc il possède nécessairement les organes énumérés.

' Sensation ', dans la kārikā, *vid*. C'est-à-dire ' ce qui sent ' *(vedayate)* en comprenant *kartari kvip* ; ou ' sensation ' *(vedanā)* *(bhāvasādhana : auṇādikaḥ kvip)*.

20 c-d. De même l'ignorant qui est né dans l'Ārūpya possède huit organes, à savoir l'indifférence, la vie, l'organe mental, les bons organes [3].

Le Pṛthagjana est appelé ignorant *(bāla)* parce qu'il n'a pas vu les vérités [18 b].

Les bons organes sont les facultés morales, foi, etc. — Puisqu'il

1. Mais peut-il être insexué ? Ceci fait difficulté, car on a vu (p. 105) que les êtres sans sexe ne peuvent obtenir ni la discipline, ni un fruit, ni le détachement.

D'après une opinion. L'homme qui a obtenu la discipline peut obtenir un fruit ; or cet homme conserve la discipline même s'il perd son sexe, car l'Abhidharma spécifie qu'il perd la discipline en devenant androgyne (iv. 38 c) et ne spécifie pas qu'il la perde en perdant son sexe. — On peut encore envisager la mort graduelle : un homme qui a pratiqué les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 17) pourra, après la perte de l'organe sexuel, voir les vérités au moment de la mort.

Deuxième opinion. Le possesseur de l'*ājñāsyāmīndriya* n'est jamais insexué. Mais il ne possède pas l'organe féminin lorsqu'il est homme, il ne possède pas l'organe mâle lorsqu'il est femme. Donc on ne peut pas dire qu'il possède nécessairement l'un ou l'autre.

2. | *kāyavijjīvitamanaḥ*|*sarvalpair niḥśubho 'ṣṭabhiḥ* |

3. | *ārūpyeṣu tathā bālā*| *upekṣāyurmanaḥśubhaiḥ* ||

est question d'un ignorant, puisque le total est huit, les organes purs *(ājñāsyāmi*, etc.) ne sont pas ici visés par l'auteur.

Combien possèdent d'organes ceux qui en possèdent le plus grand nombre possible ?

21 a-c. Au maximum, dix-neuf : l'être bissexué, en exceptant les organes immaculés [1].

L'être bissexué appartient nécessairement au Kāmadhātu. Il n'est pas ' détaché ' ; il peut posséder les facultés morales ; il peut posséder tous les organes de connaissance sensible. Mais il est Pṛthagjana : donc les organes purs *(ājñāsyāmi*, etc.) lui manquent nécessairement. Les organes purs *(anāsrava)* sont nommés dans la kārikā ' immaculés '. L'*ājñāsyāmi*, l'*ājña* et l'*ājñātāvin* sont purs parce qu'ils ne sont en relation avec les vices *(āsrava)* ni en qualité d'objet, ni par association (v. 17).

21 c-d. L'Ārya, non détaché, peut posséder tous les organes, à l'exception d'un organe sexuel et de deux organes purs [2].

L'Ārya qui n'est pas détaché *(rāgin)*, donc un Śaikṣa, non pas un Arhat, possède au maximum dix-neuf organes. Il faut exclure soit l'organe mâle, soit l'organe féminin ; il faut exclure l'*ājñātāvīndriya* dans tous les cas ; en outre, l'*ājñendriya* lorsque le Śaikṣa se trouve dans le chemin de la vue des vérités, et l'*ājñāsyāmīndriya* lorsque le Śaikṣa se trouve dans le chemin de la méditation des vérités [3]. [iv, 1 a]

ii. ATOMES OU PARAMĀṆUS (22).

Les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* (i. 7 a) sont, comme nous avons vu, de différentes natures, matière, sensation, notion, etc. On

1. *sarvabahubhir] ekonāviṃśatyāmala[varjitaiḥ / dviliṅgaḥ]*
2. *[rāgy āryo liṅgaikāmaladvayavarjitaiḥ //]*
3. *ukta indriyāṇāṃ dhātuprabhedhaprasaṅgena* (i. 48 c) *āgatānāṃ vistareṇa prabhedaḥ.*

demande si, de même, ils naissent indépendamment les uns des autres ; ou bien si, dans certains cas, ils naissent nécessairement ensemble *(niyatasahotpāda)*.

Certains conditionnés naissent toujours ensemble.

Les *dharmas* se divisent en cinq catégories : *rūpa*, matière ; *citta*, pensée ; *caittas*, mentaux ou *dharmas* associés à la pensée (ii. 23-34) ; *cittaviprayuktas*, c'est-à-dire *saṃskāras* non associés à la pensée (ii. 35-48) ; *asaṃskṛtas*, inconditionnés. Ces derniers ne naissent pas (i. 5, ii. 58) : nous n'avons pas à nous en occuper ici.

Étudions d'abord la loi de la production simultanée *(sahotpāda)* des *dharmas* matériels *(rūpas)*.

22. Dans le Kāmadhātu, la molécule *(paramāṇu)* dans laquelle il n'entre pas de son, dans laquelle il n'entre pas d'organe, est constituée par huit substances *(dravya)* [1] ; lorsque y entre l'organe du tact, par neuf substances ; lorsque y entre tout autre organe, par dix substances. [1 b] [2]

Par *paramāṇu*, on n'entend pas ici le *paramāṇu* au sens propre, le *dravyaparamāṇu*, l'atome ou monade qui est une chose, une substance *(dravya)* (i. 13) ; mais le *saṃghātaparamāṇu*, la molécule, c'est-à-dire le plus subtil parmi les aggrégats de matière *(rūpasaṃghāta)*, car il n'y a rien, parmi les aggrégats de matière, qui soit plus subtil [3].

1. Sur la valeur de ce terme, voir ci-dessous p. 147.

2. *kame 'ṣṭadravyako 'śabdaḥ paramāṇur [anindriyaḥ /*
kāyendriyo navadravyo daśadravyo] 'parendriyaḥ //

Vasubandhu suit Dharmottara (Nanjio 1288), ii. 8, Upaśānta (Nanjio 1294), ii. 9 ; Dharmatrāta (Nanjio 1287), ii. 11 : « Les atomes résidant dans quatre organes sont de dix espèces : dans l'organe du tact, de neuf espèces ; ailleurs, de huit espèces, quand il y a odeur (c'est-à-dire : dans le Kāmadhātu) ». — Upaśānta : « .... extérieurs, de huit espèces : dans un étage où il y a odeur ».

Doctrine analogue dans l'Abhidhamma de Buddhaghosa (Atthasālinī, 634) et du Compendium (p. 164). — Voir ci-dessus i. 13, 43 c. et Th. Stcherbatski, The soul theory of the Buddhists, p. 953.

3. D'après Saṃghabhadra (xxiii. 3, fol. 52 a) : Parmi les *rūpas* ' susceptibles de résistance ' *(sapratigha)*, la partie la plus subtile, qui n'est pas susceptible d'être scindée à nouveau, s'appelle *paramāṇu* ; c'est-à-dire : le *paramāṇu* n'est pas

1. Dans le Kāmadhātu, la molécule dans laquelle n'entre pas le son *(śabda, śabdāyatana)*, dans laquelle n'entre aucun organe *(indriya)*, comporte huit substances, pas moins de huit : à savoir les quatre grands éléments, matières élémentaires *(mahābhūtas*, i. 12 c), et quatre matières dérivées *(bhautika)*, visible *(rūpa*, i. 10 a), odeur, saveur, tangible (ii. 50 c-d ; 65 a-b).

2. La molécule dans laquelle n'entre pas le son, mais dans laquelle entre l'organe du tact *(kāyendriya, kāyāyatana)*,[1] comporte une neuvième substance, le *dravya* qu'est l'organe du tact.

3. La molécule dans laquelle n'entre pas le son, mais dans laquelle entre tout autre organe que l'organe du tact (l'organe de la vue, *cakṣurindriya*, etc.), comporte une dixième substance, le *dravya* qu'est cet autre organe (organe de la vue, etc.) ; car les organes de la vue, de l'ouïe, etc. n'existent pas indépendamment de l'organe du tact et constituent des *āyatanas* distincts.

4. Lorsque le son entre dans les aggrégats susdits, le total monte à neuf, dix, onze substances : en effet, le son *(śabdāyatana)* qui est produit par les grands éléments qui font partie de l'organisme *(upātta*, i. 10 b) n'existe pas indépendamment des organes [2].

5. Si les quatre grands éléments, terre élémentaire, etc., ne sont jamais dissociés *(avinirbhāga)*, coexistent dans tout aggrégat ou

susceptible d'être divisé en plusieurs par un autre *rūpa*, par la pensée. C'est ce qu'on dit être le plus petit *rūpa* ; comme il n'a pas de parties, on lui donne le nom de ' plus petit '. De même un *kṣaṇa* est nommé le plus petit temps et ne peut être divisé en demi-*kṣaṇas*. (iii. 86).

Un agglomérat de ces *aṇu*, qui n'est pas susceptible de désagrégation, reçoit le nom de *saṃghātāṇu*.

Dans le Kāma, huit choses *(dravya)*, au minimum, naissent ensemble pour constituer un *saṃghātāṇu* qui n'est pas de son, qui n'est pas d'organe. — Quelles sont ces choses ? — Quatre *mahābhūtas*, quatre *upādāya*, à savoir *rūpa*, *rasa*, *gandha*, *spraṣṭavya*.

1. Les molécules dans lesquelles entre l'organe du tact, l'organe de la vue, etc., sont les ' atomes ' dont il est question, i. 44 a-b.

2. Une molécule de son produite par les mains comporte les quatre grands éléments, les quatre matières dérivées, le son, l'organe du tact : soit dix substances ; produite par la langue, onze substances, en ajoutant l'organe du goût dont les atomes invisibles sont disposés sur la langue (Note du traducteur).

molécule, comment se fait-il que, dans un aggrégat donné, on perçoive ou solidité, ou viscosité, ou chaleur, ou mouvement, et non pas ces quatre substances ou caractères à la fois ?

On perçoit dans un aggrégat donné celle des substances *(dravya*, terre élémentaire, etc.) qui s'y trouve la plus vive *(paṭutama, sphuṭatama)*, et non pas les autres. De même, lorsqu'on touche un faisceau de brins végétaux et d'aiguilles *(sucītūlīkalāpa)* [1], on perçoit les aiguilles ; lorsqu'on mange de la bouillie salée, on perçoit la saveur du sel. [2 a]

Comment savez-vous qu'un aggrégat donné comporte les grands éléments dont la présence n'y est pas perçue ?

Tous les grands éléments manifestent leur présence par leur acte propre, à savoir *dhṛti, saṃgraha, pakti, vyūhana* (i. 12 c) [2].

D'après une autre opinion, celle du Bhadanta Śrīlābha, les aggrégats comportent les quatre grands éléments, puisque, étant donnée l'action de certaines causes, les choses solides deviennent liquides, etc. [3] Le feu élémentaire existe dans l'eau, puisque celle-ci est plus ou moins froide [4], ce qui s'explique par la présence, en quantité plus ou moins grande, du feu élémentaire.

Mais, dirons-nous, que le froid soit plus ou moins vif, cela n'implique pas qu'il y ait mélange *(vyatibheda, miśrībhāva)* d'une certaine substance *(dravya)*, le froid, avec son contraire, le chaud. De même le son et la sensation, quoique homogènes, varient d'intensité.

1. *tulyo vīraṇādipuṣpamūladaṇḍaḥ yaḥ siṃka* (?) *iti prākṛtajanapratītaḥ.* – Voir J. Bloch, Formation de la langue marathe, p. 42 : *siṅka (śikya)*, ' corde pour suspendre des objets '.

2. L'eau élémentaire *(abdhātu)* existe dans le bois *(dāru)* : c'est l'eau élémentaire qui le fait tenir ensemble *(saṃgraha)* et l'empêche de se disperser. C'est par le feu élémentaire *(tejas)* que le bois mûrit *(pakti)* et pourrit. C'est par le vent élémentaire que le bois se meut *(vyahana, prasarpaṇa)*. – La terre élémentaire existe dans l'eau, puisque l'eau supporte *(dhṛti)* les navires ; etc. – Voir ci-dessus p. 22. Vyākhyā, p. 34.

3. Le fer fond en raison de la chaleur, donc il contient l'eau élémentaire ; l'eau devient solide par le froid, donc elle contient la terre élémentaire ; des corps solides, frottés l'un contre l'autre, deviennent chauds : donc ils contiennent le feu élémentaire, etc.

4. *apsu śaityātiśayād auṣṇyaṃ gamyate.*

D'après une autre opinion, celle des Sautrāntikas, les grands éléments qui ne sont pas perçus dans un aggrégat donné y existent à l'état de semence *(bījatas, śaktitas, sāmarthyatas)*, non pas en acte, non pas en soi *(svarūpatas)*. C'est ainsi que Bhagavat a pu dire (Saṃyuktāgama, 18, 10) : « Dans ce morceau de bois, il y a beaucoup de *dhātus* ou substances minérales » [1]. Bhagavat entend que ce bois contient des semences, des potentialités *(śakti)* de nombreux *dhātus* ; car l'or, l'argent, etc., n'existent pas actuellement dans le bois.

Les Sautrāntikas objectent encore : Comment établir la présence *(sadbhāva)* de la couleur *(varṇa)* dans le vent ? [2]

Les Vaibhāṣikas répondent : C'est là objet de foi *(śraddhanīya)*, non de raisonnement *(anumeya)*. Ou bien la couleur existe dans le vent, puisqu'on perçoit l'odeur en raison du contact du vent et d'un objet odorant ; or l'odeur n'est jamais dissociée de la couleur [3].

6. Nous savons que l'odeur et la saveur manquent dans le Rūpadhātu (i. 30) ; il faut donc, pour la molécule de Rūpadhātu, réduire les chiffres. On aura six, sept, huit substances, et lorsque le son intervient, sept, huit et neuf. Nous n'expliquerons pas le détail qui va de cire.

7. Objection. — Le Vaibhāṣika dit que la molécule de Kāmadhātu comporte, au minimum, huit *dravyas*, huit choses ou substances. Entend-il des *dravyas* proprement dits *(dravyam eva)*, des substances individuelles, des choses qui ont un caractère propre [4], ou des *āyatanas* que l'on peut nommer *dravyas*, substances, puisqu'ils possèdent chacun des caractères généraux distinctifs ? [5] — Dans la première hypothèse les chiffres proposés sont trop faibles. La molécule, dites-vous, comporte quatre ' matières dérivées ', le *rūpa* d'abord : elle comportera, disons-nous, non seulement le *rūpa* couleur *(varṇa,*

1. *santy asmin dāruskandhe vividhā dhātavaḥ.* — Sur le sens de *dhātu*, i. 20.

2. Présence qui résulte de la définition : La molécule comporte huit substances.

3. *varṇavān vāyur gandhavattvāj jātipuṣpavat.* — Voir d'ailleurs i. 13 c-d.

4. *yasya svalakṣaṇam asti tad dravyam.* Le bleu est un *dravya*.

5. *sāmānyaviśeṣalakṣaṇasadbhāvāt.* — Le *rūpa* possède le caractère de ' résistance ' *(rūpyate)* qui est commun à la couleur et à la figure, au bleu, etc.

le *dravya* bleu ou rouge, etc.), mais encore le *rūpa* figure *(saṃsthāna)* (i. 10, iv. 3 c), puisque nombre d'atomes y sont agglomérés [2 b]. Elle comporte la ' matière dérivée ' nommée ' tangible ' *(spraṣṭavya)* : elle sera, disons-nous, lourde ou légère, rude ou moelleuse ; elle pourra être ' de froid ', ' de faim ', ' de soif ' ; elle comportera donc les *dravyas* que sont la lourdeur ou la légèreté, le moelleux ou la rudesse, le froid, la faim et la soif. (i. 10 d). Donc les chiffres proposés sont trop faibles. — Que si, au contraire, le Vaibhāṣika entend parler d'*āyatanas*, les chiffres sont trop forts, car les grands éléments font partie de l'*āyatana* ' tangible ' (i. 35 a) ; il faut donc dire que la molécule comporte quatre substances *(dravya)*, le visible, l'odeur, la saveur, le tangible.

Le Vaibhāṣika répond. — Notre définition de la molécule est bonne. Le mot *dravya* s'entend, suivant le cas, et des substances proprement dites et des *āyatanas*. Parmi les huit *dravyas* de la molécule, il y a (1) quatre substances proprement dites, à savoir les quatre grands éléments, points d'appui et sources *(āśraya)* des matières dérivées *(bhautika)*, (2) quatre *āyatanas*, quatre sortes de matière dérivée supportée par les grands éléments : visible *(rūpa)*, odeur, saveur et tangible (abstraction faite des grands éléments qui sont inclus dans le tangible).

La réponse n'est pas bonne, car chacune de ces quatre matières dérivées est supportée par la tétrade des grands éléments. La molécule comportera donc vingt *dravyas* [1].

1. Nous avons vu (i. 13, p. 25) qu'un atome ou monade n'existe jamais à l'état isolé. L'éditeur japonais cite sur ce point le commentaire en six chapitres de Houei-houei. M. P. Pelliot a retrouvé sa citation dans T'ao 83, 5, fol. 414, où elle est accompagnée d'une glose qui justifie le chiffre de 1379 atomes pour la molécule de visible, etc.

Voici, sauf erreur, le sens de ces gloses :

Un atome n'existe jamais à l'état isolé. On a, au minimum, des groupes — ou molécules — de sept atomes : quatre faces, au-dessus, en dessous : six côtés ; au centre ; donc sept. A considérer une molécule de matière dérivée *(mahābhūtāny upadaya rupam, bhautikaṃ rupam)*, par exemple une molécule de ' visible ' *(rupa)* ou d'odeur *(gandha)*, on a donc sept atomes de visible ou d'odeur.

Chacun de ces sept atomes est supporté par sept atomes complexes, sept atomes

Non pas, réplique le Vaibhāṣika, car nous envisageons la nature *(jāti)* des grands éléments, solidité, etc. La nature de la tétrade des grands éléments reste la même, que ceux-ci supportent la matière dérivée odeur ou les matières dérivées visible, saveur, tangible.

Mais pourquoi vous exprimer d'une manière amphibologique et employer le mot *dravya* dans deux acceptions différentes ? Les mots obéissent au caprice, mais il faut examiner le sens [1].

iii. Les mentaux ou caittas (23-34).

23 a. La pensée et les mentaux naissent nécessairement ensemble [2].

La pensée *(citta)* et les mentaux *(caitta)* ne peuvent prendre naissance indépendamment.

23 b. Toutes choses naissent nécessairement avec leurs caractères *(lakṣaṇa)* [3] [3 a].

Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)*, matière, pensée (ii.

ayant pour nature les quatre grands éléments, sept atomes où les quatre grands éléments sont présents.

Chacun de ces sept atomes comporte quatre atomes, atomes de terre, d'eau, de feu, de vent : l'atome de terre comporte sept atomes de terre, etc.

Donc (1) sept atomes de terre, d'eau, de feu, de vent, en tout 28 atomes, constituent un atome de quatre-grands-éléments.

(2) Un atome de quatre-grands-éléments n'existe pas isolé : sept se groupent ($7 \times 28 = 196$ atomes) pour supporter un atome de matière dérivée.

(3) L'atome de matière dérivée, avec ses supports, atomes de quatre-grands-éléments ($1 + 196 = 197$ atomes), forme groupe avec six autres atomes pareils : l'atome de matière dérivée comporte donc 1379 atomes (7×197).

[Mais toute matière dérivée possède visibilité, odeur, saveur, tangibilité. Donc ce chiffre doit être multiplié par quatre pour obtenir la plus petite partie de matière existant à l'état isolé.]

1. *chandato hi vācāṃ pravṛttiḥ | arthas tu parīkṣyaḥ.* — C'est-à-dire *chandata icchātaḥ saṃksepavistaravidhānānuvidhāyino vācaḥ pravartante | arthas tv ābhyāṃ parīkṣyaḥ*

2. *cittacaittāḥ sahāvaśyam.*
citta = manas = vijñāna.
caitta = caitasa = caitasika = cittasaṃprayukta.

3. *sarvaṃ saṃskṛtalakṣaṇaiḥ |*

34), mentaux, *saṃskāras* dissociés de la pensée (ii. 35), naissent nécessairement avec leurs *saṃskṛtalakṣaṇas*, naissance, durée, vieillesse et impermanence (ii. 46 a).

23 c. Quelquefois avec la possession *(prāpti)* [1].

Parmi les dharmas conditionnés, ceux qui sont intégrés aux êtres vivants (*sattvākhya*, *sattvasaṃkhyāta*, i. 10) naissent nécessairement avec la *prāpti* qui se rapporte à chacun d'eux (ii. 37 b). Des autres, il n'y a pas *prāpti*. C'est pourquoi la stance dit ' quelquefois '.

Quels sont les mentaux ? [2]

1. *prāptyā vā.*

2. A. Théorie des *caittas* d'après Vasubandhu, d'après les Sautrāntikas.
B. Prakaraṇapāda et Dhātukāya.
C. Abhidhamma.

A. Le commentaire du Vijñaptimātraśāstra dit que les Sautrāntikas ont deux systèmes. Les uns, les Dārṣṭāntikas, soutiennent que la pensée seule existe, que les mentaux n'existent pas, d'accord avec Buddhadeva (voir i. 35 note) ; les autres admettent l'existence des mentaux et se divisent en plusieurs opinions : qu'il y a trois mentaux, *vedanā*, *saṃjñā*, *cetanā* ; qu'il y en a quatre (en ajoutant le *sparśa*), dix (les dix *mahābhūmikas*), quatorze (en ajoutant *lobha*, *dveṣa*, *moha*, *māna*) ; en outre certains Sautrāntikas admettent tous les mentaux des Sarvāstivādins. (Les renseignements de Wassilief, p. 309, diffèrent ; lire ' Bhadanta Sautrāntika ' au lieu de Bhaṭṭopama).

Voir ii. 26 c-d ; iii. 32 a-b.

Vasubandhu a exposé sa doctrine des mentaux dans le Pañcaskandhaprakaraṇa (Nanjio, 1176 ; Mdo. 58). — Quels sont les *caittas* ? Les *dharmas* associés (*saṃprayukta*) à la pensée, à savoir (1) Cinq universels *(sarvaga)* : *sparśa*, *manaskara*, *vedana*, *saṃjña*, *cetana*. (2) Cinq particuliers *(pratiniyataviṣaya)* : *chanda*, *adhimukti*, *smṛti*, *samadhi*, *prajña*. (3) Onze bons : *śraddhā*, *hrī*, *apatrapya*, *alobha kuśalamūla*, *adveṣa kuśalamūla*, *amoha kuśalamūla*, *virya*, *praśrabdhi*, *apramada*, *upekṣa*, *ahiṃsa*. (4) Six passions *(kleśa)* : *rāga*, *pratigha*, *mana*, *avidya*, *dṛṣṭi*, *vicikitsa*. (5) Les autres *(śeṣa)* sont *upakleśa* : *krodha*, *upanaha*, *mrakṣa*, *pradasa*, *irṣya*, *matsarya*, *māyā*, *śaṭhya*, *mada*, *vihiṃsa*, *ahrikya*, *anapatrapya*, *styana*, *auddhatya*, *aśraddhya*, *kausīdya*, *apramada*, *muṣitasmṛtita*, *vikṣepa*, *asaṃprajanya*. (6) Quatre, de caractère instable (*gzhan du yaṅ ḥgyur ba*) : *kaukṛtya*, *middha*, *vitarka*, *vicara*.

B. D'après le Prakaraṇapāda (début du livre) :

Il y a cinq dharmas : 1. *rupa*, 2. *citta*, 3. *caittadharma*, 4. *cittaviprayuktasaṃskara*, 5. *asaṃskṛta* ...... Qu'est-ce que le *citta* ? C'est le *citta*, le *manas*, le *vijñana*, c'est-à-dire les six catégories de *vijñana*, connaissance de la vue, etc.

Que sont les *caittas*? Tous les *dharmas* associés à la pensée. Quels sont ces *dharmas*? A savoir *vedanā, saṃjñā, cetanā, sparśa, manasikāra, chanda, adhimukti, smṛti, samādhi, prajña, śraddhā, vīrya, vitarka, vicāra, pramada, apramada, kuśalamula, akuśalamūla, avyākṛtamūla*, tous les *saṃyojanas, anuśayas, upakleśas, paryavasthānas* (v. 47), tout ce qui est savoir (*jñāna*, vii. 1), tout ce qui est opinion (*dṛṣṭi*), tout ce qui est compréhension (*abhisamaya*, vi. 27), et encore tous les dharmas de cette espèce, associés à la pensée, sont *caitta*.

Plus loin (début du quatrième chapitre, xxiii. 10, fol. 18 b = Dhātukāya, début) : « Il y a 18 *dhatus*, 12 *āyatanas*, 5 *skandhas*, 5 *upādānaskandhas*, 6 *dhātus*, 10 *mahābhūmikas*, 10 *kuśalamahābhūmikas*, 10 *kleśamahābhūmikas*, 10 *parīttakleśabhūmikas*, 5 *kleśas*, 5 *saṃsparśas*, 5 *dṛṣṭis*, 5 *indriyas*, 5 *dharmas*, 6 *vijñanakāyas*, 6 *sparśakayas*, 6 *vedanākāyas*, 6 *saṃjñākāyas*, 6 *cetanākāyas*, 6 *tṛṣṇākāyas*. — Quels sont les 18 *dhātus* ? .... Quels sont les six *dhātus?* A savoir l'élément terre .... (Kośa, i. 28). — Quels sont les dix *mahābhūmikas*? A savoir *vedanā* ..... *prajñā*. — Quels sont les dix *kuśalamahābhūmikas*? A savoir *śraddhā, vīrya, hrī, apatrapā, alobha, adveṣa, praśrabdhi, upekṣā, apramāda, ahiṃsā*. — Quels sont les dix *kleśamahābhūmikas*? A savoir *aśraddhya* ...... *pramāda* (liste citée ci-dessous ii. 26 a-c). — Quels sont les dix *parīttakleśabhūmikas*? A savoir *krodha, upanāha, mrakṣa, pradāsa, īrṣyā, mātsarya, śāṭhya, māyā, mada, vihiṃsā*. — Quels sont les cinq *kleśas*? A savoir *kāmarāga, rūparāga, ārūpyarāga, pratigha, vicikitsā* (v. 1). — Quelles sont les cinq *dṛṣṭis*? A savoir *satkāyadṛṣṭi, antagrāhadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa, śīlavrataparāmarśa* (v. 3). — Quels sont les cinq *saṃsparśas*? A savoir *pratighasaṃsparśa, adhivacanasaṃsparśa, vidyāsaṃsparśa, avidyāsaṃparśa, naivavidyānāvidyāsaṃsparśa* (iii. 30 c-31 a). — Quels sont les cinq *indriyas*? A savoir *sukhendriya, duḥkhendriya, saumanasyendriya, daurmanasyendriya, upekṣendriya* (ii.7). — Quels sont les cinq *dharmas*? A savoir *vitarka, vicāra, vijñāna, āhrīkya, anapatrāpya*. [Dans le Kośa, ii. 27, *vitarka* et *vicāra* sont classés comme *aniyata* ; ii. 26 d, *āhrīkya* et *anapatrāpya* sont classés comme *akuśalamahābhūmika*, catégorie imaginée plus tard, voir iii. 32 a-b : quant au *vijñāna* visé ici par le Prakaraṇa et le Dhātukāya, il s'agit sans doute des six *vijñānakāyas*.] — Quels sont les six *vijñānakāyas*? A savoir *cakśurvijñāna* ..... *manovijñāna*. — Quels sont les six *saṃsparśakāyas*? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśa* ..... *manaḥsaṃsparśa* (iii. 30 b). — Quels sont les six *vedanākāyas*? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajavedanā* ..... (iii. 32 a). — Quels sont les six *saṃjñākāyas*? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajasaṃjñā* ..... — Quels sont les six *cetanākāyas*? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajacetanā* ..... — Quels sont les six *tṛṣṇākāyas*? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajatṛṣṇā* .....

Le Dhātukāya poursuit en expliquant les *mahābhūmikas* : « Qu'est-ce que la *vedanā*? » (Voir ii. 24, p. 153 n. 1 C.).

C. Kathāvatthu, vii. 2-3, les Rājagirikas et les Siddhatthikas nient le *saṃprayoga* des *dharmas*, nient l'existence des *caitasikas* ; ix. 8. les Uttarāpathakas font du

23 c-d. Les mentaux sont de cinq espèces, *mahābhūmikas*, etc.[1].

Les mentaux sont les *mahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée, les *kuśalamahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée bonne, les *kleśamahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée souillée, les *akuśalamahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée mauvaise, les *parīttakleśabhūmikas*, qui ont pour terre la petite passion.

bhūmi, terre, signifie ' lieu d'origine ' *(gativiṣaya, utpattiviṣaya)*. Le lieu d'origine d'un *dharma* est la *bhūmi* de ce *dharma*.

La ' grande terre ', *mahābhūmi*, est ainsi nommée parce qu'elle est la terre, le lieu d'origine, des grands *dharmas*, [c'est-à-dire des *dharmas* de grande extension, qui se trouvent partout]. On appellera *mahābhūmika* le *dharma* qui est inhérent à la *mahābhūmi* [3 b], c'est-à-dire le *dharma* qui se trouve toujours dans toute pensée[2].

Quels sont les *mahābhūmikas* ?

vitarka un *mahābhūmika* (le terme technique manque). — Visuddhimagga, xiv. — Abhidhammasaṃgaha, ii. Dans Compendium, p. 237, S. Z. Aung et C. A. F. Rhys Davids ont des observations intéressantes sur le développement de la doctrine des *cetasikas*.

1. *pañcadhā caittā mahābhūmyadibhedataḥ* ||

2. D'après la Vibhāṣā (16, 12 b) citée par l'éditeur japonais : Quel est le sens de l'expression *mahābhūmikadharma* ?

a. Le grand, c'est la pensée ; ces dix *dharmas* sont la *bhūmi*, le lieu d'origine de la pensée ; étant la *bhūmi* du ' grand ', on les nomme *mahābhūmi*. Étant *mahābhūmi* et *dharmas*, ils sont *mahābhūmikadharmas*.

b. Quelques-uns disent : La pensée est grande, à cause de la supériorité de sa nature et de son activité ; elle est grande et elle est *bhūmi*, on l'appelle donc *mahābhūmi*, parce qu'elle est le lieu qui sert de point d'appui aux *caittas*. Les dix *dharmas*, *vedanā*, etc., parce qu'on les rencontre partout dans la *mahābhūmi*, sont nommés *mahābhūmikadharmas*.

c. Quelques-uns disent : Les dix *dharmas*, *vedanā*, etc., se trouvant partout avec la pensée, sont nommés ' grands ' ; la pensée, étant leur *bhūmi*, s'appelle *mahābhūmi* ; les *vedanā*, etc., étant inhérents à la *mahābhūmi*, sont nommés *mahābhūmikadharmas*.

Vasubandhu reproduit la troisième étymologie.

Nous verrons (iii. 32 a-b) que Śrīlābha n'admet pas cette définition du terme *mahābhūmika*.

24. Sensation *(vedanā)*, volition *(cetanā)*, notion *(saṃjñā)*, désir d'action *(chanda)*, contact *(sparśa)*, discernement *(mati)*, mémoire *(smṛti)*, acte d'attention *(manaskāra)*, approbation *(adhimukti)*, recueillement ou concentration *(samādhi)* coexistent à toute pensée [1].

Ces dix *dharmas*, d'après l'Ecole [2], existent tous dans tout moment de pensée *(cittakṣaṇa)*.

1. La *vedanā* est la triple sensation *(anubhava)*, plaisante, pénible, ni-pénible-ni-plaisante (i. 14).

1. [*vedanā cetanā saṃjñā chandaḥ sparśo*] *matiḥ smṛtiḥ* / [*manaskāro 'dhimuktiś ca samādhiḥ sarvacetasi*] //

A. Hiuan-tsang corrige : *vedanā saṃjñā cetanā sparśa chanda prajñā smṛti manaskāra adhimukti samādhi*.

L'ordre de l'Abhidharma (Prakaraṇapāda, Dhātukāya) est le suivant : *vedanā saṃjñā cetanā sparśa manaskāra chanda adhimukti smṛti samādhi prajñā*. — Vasubandhu (Pañcaskandhaka) distingue cinq universels *(sarvaga)* : *sparśa manaskāra vedanā saṃjñā cetanā*, et cinq particuliers *(pratiniyataviṣaya)* : *chanda adhimukti smṛti samādhi prajñā*.

L'ordre de Mahāvyutpatti 104 (qui lit *adhimokṣa*) diffère des autres sources.

La lecture *adhimukti* est confirmée par la Vyākhyā citant Bhāṣya, ii. 26 a-c, p. 162.

B. Nous mettons dans le texte l'essentiel de la Vyākhyā. — Voici la version tibétaine du Bhāṣya :

ḥthsor ba ni myoṅ ba rnam pa gsum ste / bde ba daṅ / sdug bsṅal daṅ / dge ba yaṅ ma yin sdug bsṅal yaṅ ma yin paḥo / / sems pa ni sems mṅon par ḥdu byed paḥo / / ḥdu śes ni ḥdus nas śes pa ste / yul la mthsan mar ḥdzin paḥo / / ḥdun pa ni byed ḥdod paḥo / / reg pa ni yul daṅ dbaṅ po daṅ rnam par śes pa ḥdus pa las skyes paḥi reg paḥo / / blo gros ni śes rab ste / chos rab tu rnam par ḥbyed paḥo / / dran pa ni dmigs pa mi brjed paḥo / / yid la byed pa ni sems kyi ḥjug paḥo / / mos pa ni ḥdod paḥo / / tiṅ ne ḥdzin ni sems rtsa gcig pa ñid do /

C. Le Dhātukāya (xxiii. 10, fol. 2 a) donne des définitions qui sont tout à fait dans le style de l'Abhidhamma. Par exemple, le *samādhi* est défini : « La *sthiti* de la pensée, la *saṃsthiti* (teng-tchou), l'*abhiṣṭhiti* (hien-tchou), l'*upasthiti* (kin-tchou), l'*avikṣepa* (pou-loan), l'*aghaṭṭana* (pou-san, Mahāvyutpatti, 245, 226), le *saṃdhāraṇa* (? che-tchê), le *śamatha*, le *samādhi*, la *cittasyaikāgratā*, voilà ce qu'on appelle le *samādhi*. » (Vibhaṅga, p. 217, Dhammasaṅgaṇi, 11).

De même la *vedanā* est *vedanā, saṃvedanā, pratisaṃvedanā, vedita*, ce qui sera senti, ce qui est compris dans la *vedanā*. — La *smṛti* est *smṛti, anusmṛti, pratismṛti, smaraṇa, asampramoṣatā .... cetaso 'bhilāpa*.

2. Le mot *kila* montre que l'auteur expose l'opinion de l'École (Vibhāṣā, 12, 10). Il a expliqué sa doctrine dans le Pañcaskandhaka (Vyākhyā).

2. La *cetanā* est ce qui conditionne, informe, modèle la pensée *(cittābhisaṃskāra, cittaprasyanda)* (i. 15 ; iv. 1).

3. La *saṃjñā* est *saṃjñāna*, ce qui saisit les marques (mâle, femelle, etc.) de l'objet *(viṣayanimittagrahaṇa = viṣayaviśeṣarūpagrāha)* (i. 14, ii. 34 b-d, p. 177 n. 5).

4. Le *chanda* est le désir de l'action [1].

5. Le *sparśa* est l'état de contact *(spṛṣṭi)* né de la rencontre *(saṃnipāta)* de l'organe, de l'objet et de la connaissance *(vijñāna)* ; en d'autres termes, le *dharma* par la vertu duquel *(yadyogāt)* l'organe, l'objet et la connaissance sont comme s'ils se touchaient (iii. 30).

6. La *prajñā*, que la stance désigne sous le nom de *mati*, est le discernement des *dharmas* (i. 2) [2].

7. La *smṛti* est la non-défaillance à l'égard de l'objet *(ālambanāsaṃpramoṣa)* : un *dharma* en vertu duquel la pensée *(manas)* n'oublie pas l'objet *(vismarati)*, en vertu duquel elle le chérit pour ainsi dire *(abhilaṣatīva)* [3].

8. Le *manaskāra* est l'inflexion *(ābhoga)* [4] de la pensée *(cetas)* : en d'autres termes, ' courber ', ' appliquer ' la pensée vers l'objet *(ālambane cetasa āvarjanam avadhāraṇam)*. [*Manaskāra* s'explique *manasaḥ kāraḥ* ou *manaḥ karoty āvarjayati.*] (ii. 72).

9. L'*adhimukti* est l'approbation [5].

---

1. Comparer Atthasālinī, 329 : *kattukamyata.* — D'après le Pañcaskandhaka : *abhiprete vastuny abhilaṣaḥ.* (Voir ii. 55 c-d, iii. 1, où le *chanda* est défini *anagate prarthana.*)

2. Pañcaskandhaka: *upaparīkṣye vastuni pravicayo yogayogavihito'nyathā ca.*

3. Pañcaskandhaka: *saṃstute vastuny asaṃpramoṣaḥ | cetaso 'bhilapanatā.* — Voir i. 33.

4. Sur *abhoga*, S. Lévi ad Sūtrālaṃkāra, i. 16, et Muséon, 1914.

5. Ce terme fait difficulté. — Vyākhyā : *adhimuktis tadalambanasya guṇato 'vadharaṇad (enam ?) rucir iti anye | yathaniścayaṃ dharaneti yogacāracittaḥ :* « l'*adhimukti* est la considération de l'objet au point de vue de ses qualités ; d'après d'autres, la complaisance ; d'après les Ascètes, la contemplation de l'objet en conformité avec la décision prise. » (Ce dernier point est expliqué ad ii. 72. *adhimuktimanaskara*).

D'après le Pañcaskandhaka, *adhimokṣa* = *niścite vastuny avadhāraṇam.*

D'après le Prakaraṇapāda, 13 b 9 : « Qu'est-ce que l'*adhimukti* ? La délectation de la pensée dans la sensation et le contact (? sīn tchéng lo cheou tch'ou).

10. Le *samādhi* est l'unité d'objet de la pensée *(cittaikāgratā) : agra = ālambana*, i. 33); c'est le *dharma* en vertu duquel la pen-

La version tibétaine de notre texte, *mos pa ni hdod paho*, donne : *adhimuktir icchā* ou *rucih (?)*.

Paramārtha traduit : « L'*adhimukti* (siáng liao) est un *dharma* qui fait que la pensée est vive (mîng liao, *paṭu)* à l'endroit des caractères de l'objet ». — Ceci ce n'est pas une traduction, mais une glose.

Hiuan-tsang traduit : « *Adhimukti*, c'est-à-dire *nêng yû kìng ín k'o* ». — On peut traduire : « ce qui fait qu'il y a signe d'approbation à l'égard de l'objet ». L'expression *ín (= mudrā) k'o* (possible) est signalée par Rosenberg dans plusieurs lexiques. M. A. Waley, qui a bien voulu consulter les gloses japonaises, traduit : « the sign of approval given to a disciple who has understood what has been taught him ». On aurait donc *k'o = k'o ì* = « cela peut aller » (A. Debesse). — L'*adhimukti* est l'approbation de l'objet, le *dharma* en raison duquel on prend l'objet en considération; elle marque un premier stade de l'acte d'attention. — Voir la note de Shwe Zan Aung, Compendium, p. 17 et 241, sur *adhimokkha :* « ... the settled state of a mind ... ; it is deciding to attend to this, not that, irrespective of more complicated procedure as to what ' this ' or ' that ' appears to be ».

Saṃghabhadra (52 b 16) : L'approbation *(ín k'o)* à l'endroit de l'objet est ce qu'on appelle *adhimukti*. D'après d'autres maîtres, *adhi* signifie « supériorité, souveraineté » ; *mukti* signifie *vimokṣa*. L'*adhimukti* est un *dharma* en vertu duquel la pensée exerce sans obstacle souveraineté sur l'objet ; comme *adhiśīla*. — (57 b 8). L'*adhimukti* est une chose à part, car le Sūtra dit : « La pensée, en raison de l'*adhimukti*, approuve *(ín k'o)* l'objet ». Lorsque les pensées naissent, toutes approuvent *(ín)* l'objet; par conséquent l'*adhimukti* est un *mahābhūmika*. — Cependant le Sthavira dit : « Il n'est pas établi que l'*adhimukti* soit une chose à part, car nous voyons que son caractère ne se distingue pas de celui du savoir *(jñāna) :* le caractère de l'*adhimukti* est que la pensée soit déterminée *(niścita)* à l'endroit de l'objet. Pas de différence avec le caractère du savoir *(jñāna)*. Par conséquent l'*adhimukti* n'est pas une chose à part ». — Cela n'est pas correct, car l'approbation *(ín k'o)* fait qu'il y détermination.

Quelques-uns disent : « L'*adhimukti* est la détermination *(avadhāraṇa, niścaya)* ». C'est donner à ce qui est la cause de la détermination *(adhimukti)* le nom de son effet. — S'il en est ainsi, *adhimukti* et détermination ne seront pas simultanées. — Non pas; car ces deux se conditionnent réciproquement : en raison du discernement *(pratisaṃkhyā)* naît l'approbation, en raison de l'approbation naît la détermination *(niścaya)*. Il n'y a pas contradiction : donc pas d'obstacle à ce qu'elles soient simultanées. — Si toute pensée comporte ces deux, alors toutes les catégories de pensée seront approbation et détermination — Cette objection est sans valeur, car il arrive que, dominée par d'autres *dharmas*, leur activité soit endommagée : encore qu'il y ait approbation *(ín)* et détermination, elles sont petites et difficilement reconnaissables.

sée, en série ininterrompue *(prabandhena)*, reste *(vartate)* sur un objet (viii. 1) [1].

Comment savons-nous que ces dix mentaux, distincts de nature, coexistent dans une seule pensée ?

Subtil, à coup sûr, est le caractère spécifique *(viśeṣa)* de la pensée et des mentaux. On ne le discerne que difficilement *(durlakṣya)* même quand on se borne à considérer chacun des mentaux se développant en série homogène ; à plus forte raison lorsqu'on envisage un moment psychologique dans lequel ils existent tous. Si la différence des saveurs des plantes, saveurs que nous connaissons par un organe matériel [4 a], est difficile à distinguer *(duravadhāna, duḥpariccheda)*, à plus forte raison en va-t-il de même des *dharmas* immatériels qui sont perçus par la connaissance mentale.

On nomme *kuśalamahābhūmi* la ' terre ' des *dharmas* bons de grande extension. Les mentaux qui relèvent de cette terre sont nommés *kuśalamahābhūmikas* : les *dharmas* qui se trouvent dans toute bonne pensée.

25. Foi, diligence, aptitude, indifférence, respect, crainte, deux racines, non-nuisance, énergie se trouvent seulement dans la bonne pensée, se trouvent dans toute bonne pensée [2].

1. La *śraddhā*, ou foi, est la clarification de la pensée [3]. — D'après

1. Pañcaskandhaka : *upaparīkṣye vastuni cittasyaikāgratā.*

2. *śraddhapramadaḥ praśrabdhir upekṣa hrir apatrapa /*
muladvayam avihiṃsa vīryaṃ ca kuśale sadā //

D'après la Vibhāṣā, 42, 11, et le Prakaraṇa : *śraddhā, vīrya, hrī, apatrapā, alobha, adveṣa, praśrabdhi, upekṣa, apramāda, avihiṃsa.*—La Mahāvyutpatti (104) nomme la troisième racine *(amoha)* et place *vīrya* après les racines. Le Pañcaskandhaka nomme aussi la troisième racine et a le même ordre que la Mahāvyutpatti, à ceci près qu'il place l'*apramada* avant l'*upekṣā.*

3. *cetasaḥ prasadaḥ.* — D'après Jñānaprasthāna, 1, 19. — En d'autres termes, la *śraddha* est le *dharma* par lequel *(yadyogat)* la pensée, troublée par les *kleśas* et *upakleśas*, devient claire : comme l'eau trouble devient claire par la présence de la gemme qui purifie l'eau *(udakaprasādakamaṇi)*. Même exemple dans Atthasālinī, 304.

une autre opinion [1], c'est l'adhésion à la doctrine du fruit de l'acte (vi. 78 b), aux joyaux (vi. 73 c) et aux vérités.

2. L'*apramāda*, ou diligence, est la *bhāvanā*, c'est-à-dire la prise de possession et la culture des bons *dharmas* [2].

Objection. — La prise de possession et la culture des bons *dharmas* n'est autre chose que les bons *dharmas* pris et cultivés. Comment pouvez-vous faire de la diligence un *dharma* mental à part ?

La diligence est l'application *(avahitatā)* aux bons *dharmas*. On dit, par métaphore, qu'elle en est la *bhāvanā*. Par le fait, elle est la cause de la *bhāvanā*.

D'après une autre école [3], la diligence est la garde *(ārakṣā)* de la pensée.

3. La *praśrabdhi* [4 b] est le *dharma* par lequel la pensée est habile, légère, apte *(cittakarmaṇyatā, cittalāghava)* [4].

Mais, observe le Sautrāntika [5], le Sūtra ne parle-t-il pas de la *praśrabdhi* du corps ? [6]

Le Sūtra parle de la *praśrabdhi* du corps comme il parle de sensation corporelle *(kāyikī vedanā)*. Toute sensation est, de sa nature, mentale ; toutefois le Sūtra nomme ' corporelle ' la sensation

1. Explication adoptée par Vasubandhu dans le Pañcaskandhaka.

2. *kuśalānāṃ dharmāṇāṃ bhāvanā*. — *bhāvanā* signifie ' prise de possession ', ' fréquentation ' *(pratilambha, niṣevaṇa)* d'après vii. 27.

3. Les Mahāsāṃghikas. — La diligence tient la pensée à l'abri des *dharmas* de souillure *(sāṃkleśika)*.

4. L'Abhidhamma distingue la *passaddhi* et la *lahutā* (Dhammasaṅgaṇi, 40-43) que l'Abhidharma semble identifier. — La *praśrabdhi* dans les *dhyānas* est analysée viii. 9.

5. D'après l'éditeur japonais. — Pañcaskandhaka : « la *praśrabdhi* est l'aptitude de la pensée et du corps, un *dharma* opposé au *dauṣṭhulya* » (S. Lévi, Sūtrālaṃkāra, vi. 2, Wogihara, p. 29).

6. Le *praśrabdhisambodhyaṅga* est double, *cittapraśrabdhi, kāyapraśrabdhi* (Prakaraṇapāda, iii. 1). — Saṃyuktāgama, 27, 3 : ... *tatra yāpi kāyapraśrabdhis tad api praśrabdhisaṃbodhyaṅgam abhijñāyai saṃbodhaye nirvāṇāya saṃvartate / yāpi cittapraśrabdhis tad api saṃbodhyaṅgam* ..... Recension plus brève dans Saṃyutta, v. 111. — En présence de ce texte, dit le Sautrāntika, comment pouvez-vous définir la *praśrabdhi* comme unique, ' l'aptitude de la pensée ' ?

qui a pour point d'appui les cinq organes constitués par des atomes, la sensation associée aux cinq connaissances sensibles (ii. 7 a). De même la *praśrabdhi* de la pensée qui dépend des cinq organes, la *praśrabdhi* des cinq connaissances sensibles, est nommée ' *praśrabdhi* du corps '.

Le Sautrāntika réplique. — Comment la *praśrabdhi* du corps, ainsi comprise, pourra-t-elle être comptée parmi les membres de la Bodhi *(saṃbodhyaṅga)* (vi. 68) ? En effet, les cinq connaissances sensibles sont du domaine du Kāmadhātu, car elles ne sont pas ' recueillies ' *(asamāhita)*, c'est-à-dire, ne se produisent pas dans l'état de recueillement, et les membres de la Bodhi sont ' recueillis ' (vi. 71 a). Donc, à notre avis, dans le Sūtra que nous avons allégué, la *praśrabdhi* du corps, c'est l'aptitude ou habileté du corps *(kāyavaiśāradya, kāyakarmaṇyatā)* (viii, 9).

Le Sarvāstivādin. — Comment la *praśrabdhi* du corps, ainsi comprise, pourra-t-elle être membre de la Bodhi ? L'aptitude du corps est, en effet, impure *(sāsrava)*.

Le Sautrāntika. — Mais elle est propice *(anukūla)* à la *praśrabdhi* de la pensée, qui est membre de la Bodhi ; elle reçoit, pour cette raison, le nom de membre de la Bodhi. Le Sūtra s'exprime souvent de cette manière. Par exemple, il enseigne que la joie et les *dharmas* qui causent la joie *(prītisthānīya)* constituent le membre de Bodhi nommé joie *(prītisaṃbodhyaṅga*, vi. 71) [1]. Il enseigne que l'hostilité et les causes d'hostilité *(pratighanimitta)* constituent l'obstacle de méchanceté *(vyāpādanīvaraṇa)* (v. 59) [2]. Il enseigne que la vue *(dṛṣṭi)*, la résolution *(saṃkalpa)*, l'effort *(vyāyāma)* constituent

1. La Vyākhyā cite le Sūtra : *tīrthikaḥ kila bhagavacchrāvakān evam āhuḥ ; śramaṇo bhavanto gautama evam āha / evaṃ yūyaṃ bhikṣavaḥ pañca nivaraṇāni prahāya cetasa upakleśakarāṇi prajñādaurbalyakarāṇi sapta bodhyaṅgāni bhāvayateti vayam apy evaṃ brūmaḥ / tatrāsmākaṃ śramaṇasya ca gautamasya ko viśeṣo dharmadeśanayāḥ / tebhyo bhagavatā etad upadiṣṭaṃ pañca santi daśa bhavanti / daśa santi pañca vyavasthāpyante ... tatha sapta santi caturdaśa bhavanti / caturdaśa santi sapta vyavasthāpyante.* — Comparer Saṃyutta, v. 108.

2. Bhagavat a dit que les neuf *aghatavastus* (Aṅguttara, iv. 408) sont le *vyāpādanivaraṇa*.

'l'élément de connaissance spéculative' *(prajñāskandha)* (vii. 76) : or ni la résolution, qui est de sa nature discursion *(vitarka)*, ni l'effort, qui est de sa nature énergie *(vīrya)*, ne sont connaissance spéculative ; mais ils sont favorables à cette connaissance et sont, par conséquent, considérés comme connaissance [1]. -- La *praśrabdhi* du corps, étant une condition de la *praśrabdhi* de la pensée, est rangée, comme celle-ci, avec celle-ci, parmi les membres de la Bodhi.

4. L'*upekṣā*, indifférence, est l'égalité de la pensée *(cittasamatā)*, le *dharma* par lequel la pensée demeure égale, plane *(sama)*, exempte d'inflexion *(anābhoga)* [2].

Le Sautrāntika. — Si toute pensée est associée à l'attention *(manaskāra)*, laquelle est de sa nature 'inflexion', comment toute pensée bonne peut-elle être associée à l'indifférence, qui est de sa nature non-inflexion ?

Le Vaibhāṣika. — Nous l'avons déjà remarqué : le caractère spécifique de la pensée et des mentaux est très difficile à connaître, à déterminer *(durjñāna)*.

Le Sautrāntika. — Ce n'est pas là le point [5 a] : il est tout à fait inadmissible qu'une même pensée soit associée à des mentaux qui répugnent entre eux, inflexion et non-inflexion, plaisir et déplaisir [3].

Le Vaibhāṣika [4]. — Il y a inflexion vers un certain objet, non-

1. Lorsqu'on regarde le Chemin comme constitué par trois éléments, *śīlaskandha, samādhiskandha, prajñāskandha*, la résolution et l'effort sont rangés dans le *prajñāskandha* avec la vue qui, seule, est *prajñā* de sa nature. On lit dans le Prajñāskandhanirdeśa : *prajñāskandhaḥ katamaḥ / samyagdṛṣṭiḥ samyaksaṃkalpaḥ samyagvyāyāmaḥ.*

2. C'est la *saṃskāropekṣā* à distinguer de la *vedanopekṣā* (i. 14, ii. 8 c-d) et de l'*apramāṇopekṣā* (viii. 29). L'Atthasālinī (397) nomme dix *upekṣās* ; on y lit la définition de la *jhānupekkhā : majjhattalakkhaṇā anābhogarasā avyāpārapaccupaṭṭhānā* ... (p. 174, 2).

3. Littéralement : Il y a des choses difficiles à connaître qu'on peut connaître. [5 a] Mais ceci est tout à fait difficile à connaître (à admettre) qu'il n'y ait pas contradiction (répugnance, impossibilité de coexistence) entre des *dharmas* contradictoires : *asti hi nāma durjñānam api jñāyate / idaṃ tu khalu atidurjñānaṃ yad virodho 'py avirodhaḥ.*

4. D'après Hiuan-tsang et les gloses de l'éditeur japonais :

Le Vaibhāṣika. — Que l'attention soit inflexion de la pensée, que l'indifférence

inflexion à l'égard d'un autre objet : donc, point de contradiction à la coexistence de l'inflexion et de la non-inflexion.

Le Sautrāntika. — S'il en est ainsi, les mentaux associés ne portent pas sur le même objet, ce qui est contraire à votre définition des *dharmas* associés [ii. 34 d]. Pour nous, les *dharmas* qui sont contradictoires, ici le *manaskāra* et l'*upekṣā*, plus loin le *vitarka* et le *vicāra* (ii. 33), n'existent pas simultanément, mais successivement.

5-6. Nous expliquerons plus loin (ii. 32) le respect *(hrī)* et la crainte *(apatrāpya)*.

7-8. Les deux racines de bien sont l'absence-de-désir *(alobha)* et l'absence-de-haine *(adveṣa)* (iv. 8). Quant à l'absence-d'erreur *(amoha)*, troisième racine de bien, elle est ' discernement ', *prajñā*, de sa nature : donc elle a déjà été nommée parmi les *mahābhūmikas* [1].

9. La non-nuisance *(avihiṃsā)* est la non-cruauté *(aviheṭhanā)* [2].

10. L'énergie *(vīrya)* est ' l'endurance ' de la pensée *(cetaso 'bhyutsāhaḥ)* [3].

Tels sont les mentaux qui sont associés à toute bonne pensée.

On nomme *mahakleśabhūmi* la terre des *mahākleśadharmas*.

soit non-inflexion de la pensée, quelle contradiction ? En effet, nous considérons l'attention et l'indifférence comme des *dharmas* distincts.

Le Sautrāntika. — Alors l'attention et l'indifférence n'auront pas le même objet ; ou bien il faut admettre que tous les mentaux (convoitise, haine, etc.) sont associés.

Nous rencontrerons d'autres *dharmas* *(vitarka, vicāra)* présentant le même caractère de répugnance ......

1. Le Pañcaskandhaka range l'*amoha* parmi les *kuśalamahābhūmikas*. (Par le fait la *prajña* peut être ' erronée '). — L'*alobha* est le contraire du *lobha*, *udvega* et *an-upadana* (?). — L'*adveṣa* est le contraire du *dveṣa*, à savoir la bienveillance *(maitri*, viii. 29). — L'*amoha* est le contraire du *moha*, le *samyaksaṃkalpa* (vi. 69).

2. Pañcaskandhaka : « L'*avihiṃsa* est la pitié *(karuṇā*, viii. 29), le contraire de la *vihiṃsā* ».

3. L'endurance dans l'action bonne *(kuśalakriya)* ; car l'endurance dans l'action mauvaise n'est pas *vīrya*, mais au contraire *kausīdya*. Bhagavat a dit : « Le *vīrya* des hommes étrangers à cette religion *(itobahyaka)*, c'est *kausīdya* » (ii. 26 a). — Pañcaskandhaka : « Le *vīrya* est l'endurance de la pensée dans le bien, le contraire du *kausīdya* ».

Les mentaux qui appartiennent à cette terre, c'est-à-dire qui existent dans toute pensée souillée (*klisṭa*), sont les *kleśamahābhūmikas*.

26 a-c. Erreur, non-diligence, paresse, incrédulité, torpeur, dissipation, toujours et exclusivement dans la pensée souillée [1]. [5 b]

1. Erreur, *moha*, c'est-à-dire ignorance (*avidyā*, iii. 29), non-savoir (*ajñāna*), non-clarté (*mi gsal ba, oû hièn*) [2].

2. Non-diligence, *pramāda*, le contraire de la diligence, la non-prise de possession et la non-culture des bons *dharmas*.

3. Paresse, *kausīdya*, le contraire de l'énergie.

4. Incrédulité, *āśraddhya* [3], le contraire de la foi.

5. Torpeur, *styāna*, le contraire de l'aptitude (vii. 11 d).

Il est dit dans l'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 2, 9) : « Qu'est-ce que le *styāna* ? La pesanteur (*gurutā*) du corps, la pesanteur de la pensée, l'inaptitude (*akarmaṇyatā*) du corps, l'inaptitude de la pensée. Le *styāna* du corps et le *styāna* de la pensée sont nommés *styāna*. »

Or le *styāna* est un ' mental '. Comment peut-il y avoir *styāna* du corps ?

De même qu'il y a sensation corporelle (voir p. 157).

6. Dissipation, *auddhatya*, le non-calme (*avyupaśama*) de la pensée (vii. 11 d). [4]

Il n'y a que ces six *dharmas* qui soient *kleśamahābhūmika*.

Mais le Mūla Abhidharma [5], d'une part, dit qu'il y a dix *kleśamahābhūmikas*, d'autre part, omet le *styāna* dans son énumération.

1. [*mohaḥ pramādaḥ kausīdyam āśraddhyaṃ styānam uddhatiḥ* | — *sarvadā kliṣṭe*]

Nos sources donnent *sadā* (rtag tu ḥbyuñ).

2. D'après une glose de l'éditeur japonais, le chemin de la vue expulse l'*avidyā*, le chemin de la méditation expulse l'*ajñāna*, le chemin d'Aśaikṣa expulse la non-clarté.

3. Les MSS. portent *aśraddhya*, *aśrāddhya* et *āśraddhya* ; voir la Mahāvyutpatti de Wogihara.

4. *nṛtyagītādiśṛṅgāraveśālaṃkārakāyauddhatyasaṃniśrayadānakarmakaś caitasiko dharmaḥ* | — Comp. Dhammasaṅgaṇi, 429.

5. Voir ci-dessus p. 151.

1. Quels sont ces dix ?

Aśrāddhya, kausīdya, muṣitasmṛtitā, vikṣepa, avidyā, asamprajanya, ayoniśomanaskāra, mithyādhimokṣa, auddhatya et *pramāda.*

Sot que vous êtes *(devānāṃpriyaḥ)* [1] [6 a], qui vous en tenez à la lettre et ignorez l'intention *(prāptijño na tv iṣṭijñaḥ)* [2] !

Quelle est l'intention ?

Cinq des *dharmas* mentionnés dans l'Abhidharma comme *kleśamahābhūmikas*, à savoir *muṣitasmṛtitā, vikṣepa, asamprajanya, ayoniśomanaskāra, mithyādhimokṣa*, ont été déjà mentionnés comme *mahābhūmikas :* il n'y a pas lieu de les nommer à nouveau comme *kleśamahābhūmikas.* De même que la racine de bien non-erreur *(amoha)*, encore qu'elle soit *kuśalamahābhūmika*, n'est pas cataloguée comme telle, parce que, étant *prajñā* de sa nature, elle est classée comme *mahābhūmika.* (Voir ci-dessus p. 154, n. 2.)

En effet, la *muṣitasmṛtitā*, défaillance de la mémoire, n'est autre chose que la *smṛti* souillée. Le *vikṣepa*, distraction (iv. 58), c'est le *samādhi* souillé. L'*asamprajanya*, non-observation, c'est la *prajñā* souillée. L'*ayoniśomanaskāra*, jugement inexact, c'est le *manaskāra* souillé. Le *mithyādhimokṣa*, c'est l'*adhimukti* souillée.

C'est pourquoi le Mūla Abhidharma dénombre dix *kleśamahābhūmikas* en faisant état des *mahābhūmikas* à l'état de souillure *(kliṣṭa).*

Un *mahābhūmika* est-il aussi *kleśamahābhūmika ?*

1. *ko 'yaṃ devānāṃpriyo nāma | ṛjukajātīyo devānāṃpriya ity eke vyacakṣate | aśaṭho hi devānāṃ priyo bhavati | mūrkho devānāṃpriya ity apare | yo hīśvarāṇāṃ iṣṭaḥ sa na taḍanena śikṣata iti mūrkho bhavati* (Vyākhyā). — L'éditeur japonais cite de nombreuses gloses.

2. *paṭhapramaṇyamatreṇa daśa kleśamahābhūmikāḥ prāptā ity etām eva prāptiṃ jānīte* (Vyākhyā).

Vasubandhu reproduit la formule du Mahābhāṣya ad ii. 4. 56 (épisode du grammairien et du conducteur du char).

Voir S. Lévi, J. As. 1891, ii. 549 (Notes de chronologie indienne. Devānāṃpriya, Açoka et Kātyāyana). — D'après Kern, Manual, 113, le sens de ' idiot ' dérive du sens ' harmless, pious ' (comparer εὐήθης) : cela paraît peu vraisemblable. — Voir ma note Bulletin de l'Académie de Bruxelles, 1923.

Il y a quatre alternatives : 1. *vedanā, saṃjñā, cetanā, sparśa* et *chanda* sont seulement *mahābhūmikas* ; 2. *aśrāddhya, kausīdya, avidyā, auddhatya* et *pramāda* sont seulement *kleśamahābhūmikas* ; 3. *smṛti, samādhi, prajñā, manaskāra* et *adhimukti* appartiennent aux deux catégories : 4. les autres *dharmas (kuśalamahābhūmikas*, etc.) sont étrangers aux deux catégories.

Certains maîtres (Vibhāṣā, 42, 17) soutiennent que le *vikṣepa* n'est pas le *mithyāsamādhi* : les alternatives s'établissent alors différemment ; on ajoute *vikṣepa* à la deuxième catégorie et on retire *samādhi* de la troisième.

2. Quant à cette remarque : « Le Mūla Abhidharma omet le *styāna* dans l'énumération des *kleśamahābhūmikas* », il est admis *(iṣyate)* que le *styāna* est associé à tous les *dharmas* souillés.

Si le *styāna* est omis dans la liste [6 b], est-ce ma faute ou la faute de l'auteur de l'Abhidharma *(ābhidhārmika = abhidharmakāra)* ?

Les Ābhidhārmikas [1] expliquent l'omission : Le *styāna* devrait être nommé ; il n'est pas nommé parce qu'il est favorable au recueil-

1. *evaṃ tv āhuḥ*. — Vyākhyā : *ābhidhārmikāḥ*.

Je crois bien que par le pluriel *(āhuḥ)* Vasubandhu désigne ici Dharmatrāta, auteur du Nanjio 1287, et ses adhérents. Cela semble résulter des passages qui suivent (Nanjio 1287, chap. ii. 5 et suiv. = xxiii, 12, 28 b) :

... Il faut expliquer les *kleśamahābhūmikas* :

ii. 5. *mithyādhimokṣa, asaṃprajanya, ayoniśomanaskāra, aśrāddhya, kausīdya, vikṣepa, avidyā, auddhatya, pramāda*.

Par *mithyādhimokṣa*, il faut entendre ......

ii. 6. Les dix *kleśamahābhūmikas* se trouvent dans toute pensée souillée. L'*ahrī* et l'*atrapā* sont nommées *akuśalamahābhūmika*.

Les dix *kleśamahābhūmikas* se trouvent dans toute pensée souillée. Les dix *dharmas* dont le premier est le *mithyādhimokṣa*, accompagnent toute pensée souillée, connaissance sensible ou connaissance mentale, du Kāmadhātu, du Rūpadhātu, de l'Ārūpyadhātu. Ils sont donc *kleśamahābhūmika*. — Question : le *styāna* se trouve dans toute pensée souillée ; pourquoi n'est-il pas compté parmi les *kleśamahābhūmikas* ? — Réponse : parce qu'il est favorable au *samādhi*. C'est-à-dire, les personnes de diathèse *styāna* réalisent vite le *samādhi*. C'est pourquoi le *styāna* n'est pas compté dans la liste. — Le *dharma* qui est *mahābhūmika* est-il aussi *kleśamahābhūmika* ? Quatre alternatives : 1 *mahābhūmika* sans être *kleśamahābhūmika* ....

lement *(samādhi)*. En effet, prétendent-ils, les hommes de diathèse *styāna (styānacarita)*, les engourdis, réalisent le recueillement plus vite que les hommes de diathèse *auddhatya (auddhatyacarita)*, les dissipés [1].

Mais qui est engourdi sans être dissipé ? Qui est dissipé sans être engourdi ? Torpeur et dissipation vont toujours ensemble.

Oui, torpeur et dissipation vont ensemble. Mais le terme °*carita* indique l'excès *(adhimātra)*. L'homme en qui la torpeur domine est appelé ' engourdi ', bien qu'il soit aussi dissipé.

Nous le savons aussi bien que vous ; mais c'est en raison de leur nature qu'on classe les *dharmas* dans les diverses catégories. Il est donc acquis que six *dharmas* sont *kleśamahābhūmikas*, parce que seuls ils naissent avec toute pensée souillée.

26 c-d. Le disrespect *(āhrīkya)* et l'absence de crainte *(anapatrāpya)* se trouvent toujours et exclusivement dans la pensée mauvaise [2].

Ces deux *dharmas*, qui seront définis ci-dessous (ii. 32), se trouvent toujours dans la pensée mauvaise. [7 a] Par conséquent ils sont nommés *akuśalamahābhūmika* [3].

27. La colère, l'inimitié, la dissimulation, la jalousie, l'opiniâtreté, l'hypocrisie, l'avarice, l'esprit de déception, l'ivresse d'orgueil, l'esprit de nuisance, etc. sont les *parīttakleśabhūmikas* [4].

On les appelle ainsi parce qu'ils ont pour terre *(bhūmi)* le *parītta*-

1. L'auteur n'admet pas cette opinion. Torpeur *(styana, laya)* et dissipation, *dharmas* souillés, s'opposent à un *dharma* ' blanc ' comme est le *samādhi*.

2. *akuśale tv ahrīkyam anapatrapa* ||

3. D'après la Vibhāṣā, 42. 17, il y a cinq *akuśalamahabhumikas : avidyā, styana, auddhatya, ahri, anapatrapya*. — Voir iii. 32 a-b et ci-dessus p. 151.

4. [*krodhopanāhaśāṭhyerṣyāpradāsaṃrakṣamatsarāḥ* /
maya mado vihiṃseti | *parīttakleśabhumikaḥ* ||

Hiuan-tsang traduit : « ... les *dharmas* de cette nature (= *iti*) sont nommés *parīttakleśabhumikas* ».

Saṃghabhadra : Le texte dit : ' les *dharmas* de cette nature ', pour inclure *akṣānti, arati, āghāta*, etc.

kleśa. Par *parīttakleśa*, ' petite passion ' *(parītta = alpaka)*, il faut entendre l'*avidyā*, l'ignorance (iii. 28 c-d) à l'état isolé, non associée à la concupiscence, etc. *(kevalā, āveṇikī avidyā*, v. 14).

Ils sont associés à la seule ignorance, à l'ignorance qui doit être expulsée par le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, à l'ignorance du domaine de la connaissance mentale. C'est pourquoi ils sont nommés *parīttakleśabhūmika* [1].

Ils seront étudiés dans le cinquième chapitre (v. 46 et suivants).

Nous avons étudié cinq catégories de mentaux. Il est d'autres mentaux qui sont indéterminés *(aniyata)*, qui sont parfois associés à une pensée bonne, parfois à une pensée mauvaise ou non-définie : *kaukṛtya* (ii. 28), *middha* (v. 47, vii. 11 d), *vitarka* (ii. 33), *vicāra*, etc. [2] [7 b]

Combien de mentaux naissent nécessairement avec chaque pensée de chaque classe, avec la pensée bonne, mauvaise, non définie ?

28. Comme elle est toujours associée à *vitarka* et *vicāra*, la

1. Dharmatrāta : Parce qu'ils sont abandonnés par la méditation et non par la vue des vérités, parce qu'ils sont associés à la connaissance mentale et non pas aux cinq autres connaissances, parce qu'ils ne naissent pas avec toute pensée et existent à part, ils sont *parīttakleśabhūmika*.

2. D'après le chinois. — L'éditeur japonais explique le *et cœtera* final par *rāga* (v. 2), *pratigha*, *māna* (v. 10), *vicikitsā*.

La Vyākhyā lit : « *kaukṛtya, middha*, etc. » et explique ' etc. ' par : *arati, vijṛmbhitā, tandrī, bhakte 'samatā*, etc. — Elle poursuit : Les *kleśas*, *rāga*, etc., sont aussi indéterminés, car ils ne se classent dans aucune des cinq catégories : ils ne sont pas *mahābhūmika*, parce qu'ils ne se trouvent pas dans toute pensée; ils ne sont pas *kuśalamahābhūmika*, parce qu'ils répugnent au bon ; ils ne sont pas *kleśamahābhumika*, parce qu'ils ne se trouvent pas dans toute pensée souillée : car il n'y a pas *raga*, amour, dans la pensée haineuse *(sapratigha)*.

L'Ācārya Vasumitra a écrit un *śloka* mnémonique sommaire : « La tradition *(smṛta)* est qu'il y a huit *aniyatas*, à savoir *vitarka, vicāra, kaukṛtya, middha, pratigha, sakti (= rāga), māna, vicikitsā* ». Mais nous n'admettons pas ce chiffre de huit. Pourquoi les *dṛṣṭis* (v. 3 a) ne seraient-elles pas *aniyata* ? Il n'y a pas *mithyādṛṣṭi* dans la pensée haineuse ou sceptique.

pensée de Kāmadhātu, lorsqu'elle est bonne, comporte toujours vingt-deux mentaux. Quelquefois il faut ajouter le regret [1].

Il y a cinq classes de pensée dans le Kāmadhātu ; (1) la pensée bonne *(kuśala)* constitue une classe ; (2-3) la pensée mauvaise *(akuśala)* constitue deux classes, suivant qu'elle est ' indépendante ' *(āveṇikī)*, c'est-à-dire associée à la seule ignorance *(avidyā)*, ou associée à d'autres passions, concupiscence *(rāga)*, etc. ; (4-5) la pensée non-définie *(avyākṛta)*, c'est-à-dire stérile en rétribution, constitue deux classes suivant qu'elle est souillée *(nivṛta)*, c'est-à-dire associée à la *satkāyadṛṣṭi* ou à l'*antagrāhadṛṣṭi* [2] (v. 3), ou non souillée *(anivṛta)*, c'est-à-dire ' de rétribution ', etc. (i. 37, ii. 71).

La pensée de Kāmadhātu est toujours associée à *vitarka* et à *vicāra* (ii. 33 a-b). Cette pensée, quand elle est bonne, comporte vingt-deux mentaux : dix *mahābhūmikas* ; dix *kuśalamahābhūmikas* ; plus deux *aniyatas*, à savoir le *vitarka* et le *vicāra*.

Lorsque la pensée bonne comporte le regret *(kaukṛtya)*, le total monte à vingt-trois. [8 a]

Que signifie le terme *kaukṛtya* ? [3]

Au propre, *kaukṛtya* est la nature de ce qui est méfait *(kukṛtabhāva)* : mais on entend par *kaukṛtya* un mental qui a pour objet *(ālambana)* le *kaukṛtya* au sens propre, à savoir le regret *(vipratisāra)* relatif au méfait. — De même, le *vimokṣamukha* qui a pour objet la *śūnyatā* ou absence d'*ātman*, est nommé *śūnyatā* (viii. 24-25); on appelle *aśubha* le non-désir *(alobha)* qui a pour objet l'*aśubhā* ou horrible (vi. 11 c-d). De même, dans le monde, on dit que le village, la ville, le pays, l'univers s'est réuni, désignant ainsi l'habitant *(sthānin, āśrayin)* par le nom de l'habitat *(sthāna, āśraya)*. Le *kaukṛtya* au sens propre est le point d'appui, la raison d'être du regret ; donc le regret est nommé *kaukṛtya*. Car le fruit reçoit le nom

1. *savitarkavicāratvāt kuśale kāmacetasi*
dvāviṃśatiś caitasikāḥ kaukṛtyam adhikaṃ kvacit //
2. Comparer Kathāvatthu, xiv. 8.
3. Dhammasaṅgaṇi, 1161. Atthasālinī, 784-787.

de la cause, par exemple dans le texte : « Les six *sparśāyatanas*, c'est l'acte ancien [1] ».

Mais comment peut-on désigner sous le nom de *kaukṛtya*, ' regret du méfait ', le regret relatif à une action non faite ?

Parce qu'on dit : « C'est mal fait à moi de n'avoir pas fait cette action », désignant ainsi comme ' fait ', ' mal fait ', une omission.

Quand le regret est-il bon ?

Quand il est relatif à une bonne action omise, à une mauvaise action accomplie. Il est mauvais quand il est relatif à une mauvaise action omise, à une bonne action accomplie. Les deux sortes de regret portent toutes deux sur les deux catégories d'action. [8 b]

29. La pensée mauvaise comporte vingt mentaux lorsqu'elle est indépendante ou associée à *dṛṣṭi ;* vingt-et-un, lorsqu'elle est associée à l'une des quatre passions, à la colère, etc., au regret [2].

1. La pensée indépendante *(āveṇika)* est la pensée associée à l'ignorance *(avidyā*, v. 1), non associée à d'autres passions, concupiscence *(rāga)*, etc. [3]

La pensée mauvaise associée à *dṛṣṭi* est la pensée associée à *mithyādṛṣṭi*, ou à *dṛṣṭiparāmarśa*, ou à *śīlavrataparāmarśa* (v. 3) ; la pensée associée à *satkāyadṛṣṭi* et à *antagrāhadṛṣṭi* n'est pas mauvaise *(akuśala)*, mais souillée-non-définie *(nivṛtāvyākṛta)*.

Dans ces deux cas, la pensée mauvaise comporte dix *mahābhūmikas*, six *kleśamahābhūmikas*, deux *akuśalamahābhūmikas*, plus deux *aniyatas*, à savoir *vitarka* et *vicāra*.

La *dṛṣṭi* ne fait pas nombre, car la *dṛṣṭi* est une certaine *prajñā*, et la *prajñā* est *mahābhūmika*. [4]

2. Associée à concupiscence, hostilité, orgueil, scepticisme *(rāga, pratigha, māna, vicikitsā*, v. 1), la pensée mauvaise comporte

1. Comparer i. 37.
2. *āveṇike tv akuśale dṛṣṭiyukte ca viṃśatiḥ* /
kleśaiś caturbhiḥ krodhādyaiḥ kaukṛtyenaikaviṃśatiḥ //
3. *āveṇika* = *rāgādipṛthagbhūta*.
4. Toute *dṛṣṭi* est *saṃtīrikā prajñā* (i. 41 c-d, vii. 1).

vingt-et-un mentaux, les mêmes que ci-dessus, plus la concupiscence ou l'hostilité, etc. [9 a]

Associée à la colère, etc., c'est-à-dire à l'un des *upakleśas* énumérés ci-dessus, ii. 27.

30 a-b. La pensée non-définie comporte dix-huit mentaux lorsqu'elle est souillée *(nivṛta)* ; douze, dans le cas contraire [1].

Dans le Kāmadhātu, la pensée non-définie, c'est-à-dire stérile en rétribution, est souillée, c'est-à-dire couverte par la passion *(nivṛta = kleśāchādita)*, lorsqu'elle est associée à *satkāyadṛṣṭi* ou à *antagrāhadṛṣṭi*. Cette pensée comporte dix *mahābhūmikas*, six *kleśamahābhūmikas*, plus *vitarka* et *vicāra*.

Non souillée, la pensée non-définie comporte douze mentaux : les dix *mahābhūmikas*, *vitarka*, *vicāra*.

Les Étrangers croient que le regret peut être non-défini, par exemple en rêve. — La pensée non-définie-non-souillée associée au regret non-défini comportera treize mentaux.

30 c-d. Le *middha*, langueur, n'est en contradiction avec aucune catégorie ; là où il se trouve, il vient en surnombre [2].

Le *middha* (v. 47, vii. 11 d) peut être bon, mauvais, non-défini. La pensée à laquelle il est associé comportera donc vingt-trois mentaux au lieu de vingt-deux, vingt-quatre au lieu de vingt-trois, etc., suivant qu'elle est bonne et exempte de regret, bonne et accompagnée de regret, etc. [9 b].

31. Dans le premier *dhyāna* manquent les mauvais mentaux, le regret et la langueur ; au delà, dans le *dhyāna* intermédiaire, manque aussi le *vitarka* ; au delà, en outre, le *vicāra*, etc. [3]

1. | *nivṛte 'ṣṭadaśa* | *anyatra dvadaśavyakṛte mataḥ* |
2. On peut restituer :
middhaṃ sarvavirruddhatvad asti yatradhikaṃ bhavet ||
3. ***kaukṛtyamiddhākuśalāny ādye dhyāne na santy ataḥ*** |
dhyanantare vitarkaś ca vicaraś capy ataḥ param ||

Dans le premier *dhyāna* manquent (1) l'hostilité *(pratigha*, v. 1), (2) la série colère, etc. (ii. 27), à l'exception du *śāṭhya*, dissimulation, de la *māyā*, esprit de déception, du *mada*, ivresse d'orgueil ; (3) les deux *akuśalamahābhūmikas*, le disrespect et l'absence de crainte (ii. 32) ; plus (4) le regret, puisque la dissatisfaction (ii. 8 b-c) fait défaut, et (5) la langueur, puisque l'aliment en bouchées (iii. 38 d) fait défaut. Les autres mentaux du Kāmadhātu existent dans le premier *dhyāna* [1].

Dans le *dhyāna* intermédiaire manque, en outre, le *vitarka*.

Dans le deuxième *dhyāna* et au-dessus jusqu'à l'Ārūpyadhātu y compris, manquent en outre le *vicāra*, la dissimulation et l'esprit de déception [2]. L'ivresse d'orgueil *(mada)* existe dans les trois sphères d'existence (v. 53 c-d).

D'après le Sūtra [3], la dissimulation et l'esprit de déception existent jusqu'au monde de Brahmā, et non pas au-dessus des cieux où les êtres sont en relation avec une assemblée. [10 a] Mahābrahmā, siègeant dans son assemblée *(parṣad)*, fut interrogé par le Bhikṣu Aśvajit : « Où disparaissent complètement les quatre grands éléments ? » Incapable de répondre, il répondit à côté en se vantant : « Je suis Brahmā, le grand Brahmā [4], le Seigneur, Celui qui fait, Celui qui crée, Celui qui émet, Celui qui nourrit, le Père commun ». Ensuite, faisant sortir Aśvajit de la réunion, il lui conseilla de retourner auprès du Maître et de l'interroger [5].

Nous avons vu combien de mentaux sont associés à chaque espèce de pensée des trois sphères d'existence. Nous avons à définir les mentaux énumérés ci-dessus.

1. La pensée du premier *dhyāna*, quand elle est bonne, comporte donc vingt-deux mentaux ; souillée-non-définie, elle comporte dix-huit mentaux lorsqu'elle est indépendante ou associée à *dṛṣṭi*, dix-neuf lorsqu'elle est associée à *rāga*, *māna* ou *vicikitsā* .....

2. Littéralement : Le mot ' aussi ' *(api)* montre qu'il faut exclure, outre le *vicāra*, le *śāṭhya* et la *māyā*.

3. D'après l'éditeur japonais, Saddharmasmṛti[upasthāna]sūtra, 33, 10 (Nanjio 679, Mdo 24-27). — Vibhāṣā, 129, 1.

4. En ajoutant : « je suis le grand Brahmā », il se distingue des autres Brahmās.

5. Comparer Dīgha, i. 219, et ci-dessous iv. 8 a, v. 53 a-b.

Quelle est la différence de l'*ahrī* et de l'*anapatrāpya* ?

32 a. L'*ahrī* est le disrespect [1].

Le manque de respect *(agauravatā)* [10 b], c'est-à-dire le manque de vénération *(apratiśatā)* [2], le manque de soumission craintive *(abhayavaśavartita)* à l'égard des qualités *(maitrī, karuṇā,* etc.) de soi-même et d'autrui, et à l'égard des personnes douées de qualités *(acāryagocaragauravādisampanna)*, c'est ce qu'on entend par *āhrīkya, ahrī*, un *dharma* mental opposé au respect *(gaurava, sagauravatā, sapratiśata, sabhayavaśavartita)*.

32 a b. L'*anapatrāpya* ou *atrapā* est le *dharma* qui fait qu'un homme ne voit pas les conséquences fâcheuses du péché [3].

' Péché ', *avadya*, ce qui est méprisé par les gens de bien.

Les ' conséquences fâcheuses ', *aniṣṭaphala*, sont, dans la kārikā, nommées *bhaya*, crainte, parce que ces conséquences fâcheuses engendrent la crainte.

La condition de l'homme qui, dans le péché, ne voit pas les conséquences, — le *dharma* qui produit cette condition, — c'est *anapatrāpya* ou *atrapā*.

Objection. — Qu'entendez-vous par cette expression ' ne pas voir les conséquences fâcheuses ', *abhayadarśitva* ? Que vous interpretiez *abhayasya darśitvam* : ' voir qu'il n'y a pas de conséquences fâcheuses ', ou *bhayasya adarśitvam* : ' ne pas voir qu'il y a des conséquences fâcheuses ', aucune des deux explications n'est satisfaisante. Dans le premier cas, nous avons une *prajñā* souillée, un savoir inexact ; dans le second cas, nous avons simplement de l'ignorance.

L'expression *abhayadarśitva* ne signifie ni ' vue ' *(prajñā* souillée),

1. *ahrīr agurutā.* — Jñānaprasthāna, i. § 5 (d'après Takakusu, p. 87).

2. *pratiśa = guru*, parce que *śiṣyam pratiṣṭaḥ*.

3. *avadye 'bhayadarśitvam atrapa* ?

Comparer la définition de l'*adhiśīla* : ... *aṇumātreṣv apy avadyeṣu bhayadarśī* ....

ni ' non-vue ' (ignorance). Elle décrit un *dharma* spécial qui se range parmi les *upaklēśas* (v. 46), qui a pour cause la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* et l'ignorance, et qu'on nomme *anapatrāpya* (Vibhāṣā, 34, 19).

D'après d'autres maîtres [1], l'*āhrīkya* est l'absence de honte, vis-à-vis de soi-même, dans la commission du péché ; l'*anapatrāpya* est l'absence de honte vis-à-vis d'autrui [2]. — Mais, dira-t-on, on ne peut, en même temps, se considérer soi-même et considérer autrui ? — Nous ne disons pas que les deux formes d'absence de honte soient simultanées.

Il y a *āhrīkya*, efflux de la concupiscence *(rāganisyanda)*, lorsque l'homme n'éprouve pas honte du péché en se considérant soi-même ; il y a *anapatrāpya*, efflux de la confusion mentale *(moha)*, lorsqu'il n'éprouve pas honte du péché en considérant autrui.

La *hrī* et l'*apatrāpya* sont opposés à ces deux mauvais *dharmas*. Leur définition, d'après la première théorie, est : ' respect, vénération, soumission craintive ', ' crainte des conséquences du péché ' ; d'après la seconde théorie : ' pudeur ', ' respect humain '.

Quelques-uns croient que l'affection, *preman*, et le respect, *gaurava*, sont la même chose.

32 c. L'affection est foi [3].

L'affection est de deux sortes, souillée *(kliṣṭa)*, non souillée. (Vibhāṣā, 29, 12).

La première est attachement *(rāga)*, par exemple l'affection pour la femme et le fils. La seconde est foi *(śraddhā)*, par exemple l'affection pour le maître, pour les hommes vertueux.

1. La foi peut ne pas être affection, à savoir la foi à l'égard des vérités de la douleur et de l'origine.

1. Ces maîtres observent que les deux racines *hrī* et *trap* (Dhātupāṭha, iii. 3 et i. 399) sont synonymes et signifient honte *(lajjā)* : dès lors on ne voit pas comment l'*ahrī* serait le disrespect et l'*atrapā* l'absence de crainte dans la commission du péché.

2. Vasubandhu, dans le Pañcaskandhaka, adopte cette définition.

3. *prema śraddhā* — Jñānaprasthāna, i. § 4 (d'après Takakusu, p. 87).

2. L'affection peut ne pas être foi, à savoir l'affection souillée.

3. La foi peut être affection, à savoir la foi à l'égard des vérités de la destruction et du chemin.

4. Les autres mentaux, les *dharmas* dissociés de la pensée, etc., ne sont ni foi ni affection.

D'après une autre opinion, la nôtre, la foi est la croyance aux qualités *(guṇasaṃbhāraṇā)* : de cette croyance naît l'affection *(priyatā)*. L'affection n'est donc pas foi, mais fruit de la foi.

32 c. Le respect est *hrī* [1].

Ainsi que nous l'avons expliqué ci-dessus (32 a), le respect *(gurutva, gaurava)* est vénération, etc.

1. Toute *hrī* n'est pas respect, à savoir la *hrī* à l'égard [11 a] des vérités de la douleur et de l'origine [2]. [11 b]

2. La *hrī* à l'égard des vérités de la destruction et du chemin est aussi respect.

D'après une autre opinion, le respect est vénération *(sapratīśatā)*; du respect naît la honte *(lajjā)* qui reçoit le nom de *hrī*. Donc le respect, cause de la *hrī*, n'est pas *hrī*.

En ce qui concerne l'affection et le respect, quatre alternatives :

1. Affection qui n'est pas respect, à l'égard de la femme, du fils, du compagnon en vie religieuse *(sardhavihārin)*, du pupille *(antevasin)*.

2. Respect qui n'est pas affection, à l'égard du maître d'autrui, de l'homme doué de qualités, etc.

3. Respect qui est affection, à l'égard de son maître, de son père, de sa mère, etc.

4. Ni respect, ni affection : à l'égard d'autres personnes.

32 d. Tous deux dans le Kāmadhātu et le Rūpadhātu [3].

L'affection et le respect manquent dans l'Ārūpyadhātu.

1. *gurutvaṃ hrīḥ* — Vibhāṣā, 29, 13.

2. Car on ne peut avoir de respect à l'égard des *dharmas* impurs *(sāsrava)* (Note de l'éditeur japonais).

3. *ubhayaṃ kāmarūpayoḥ* |

Mais vous avez dit que l'affection est foi *(śraddhā)*, que le respect est *hrī* : or la foi et la *hrī* sont des *kuśalamahābhūmikas* (ii. 25) : donc l'affection et le respect doivent exister dans l'Ārūpyadhātu.

L'affection et le respect sont de deux espèces : relatifs à des *dharmas* ou relatifs à des personnes. Le texte vise la seconde espèce ; la première espèce existe dans les trois sphères d'existence.

33 a-b. Le *vitarka* et le *vicāra* sont la grossièreté et la subtilité de la pensée. [12 a][1].

Est nommée *vitarka* la grossièreté *(audārikatā)*, c'est-à-dire l'état grossier, de la pensée ; est nommée *vicāra* la subtilité *(sūkṣmatā)*, c'est-à-dire l'état subtil, de la pensée.

Comment le *vitarka* et le *vicāra* peuvent-ils être, en même temps, associés *(samprayukta)* à la pensée ? La pensée peut-elle être, en même temps, grossière et subtile ?

D'après une opinion [2], il faut comparer le *vicāra* à de l'eau froide, la pensée à du fromage qui flotte sur cette eau froide, le *vitarka* à la chaleur du soleil qui agit sur le fromage. En raison de l'eau et du soleil, le fromage n'est ni trop coulant ni trop compact. De même *vitarka* et *vicāra* sont associés *(yukta)* à une pensée : celle-ci n'est ni trop subtile, en raison du *vitarka*, ni trop grossière, en raison du *vicāra*.

Mais, dirons-nous, il ressort de cette explication que le *vitarka* et le *vicāra* ne sont pas la grossièreté, la subtilité de la pensée, mais la cause *(nimitta)* de la grossièreté, la cause de la subtilité : l'eau froide et la lumière chaude du soleil ne sont pas l'état compact, l'état coulant du fromage, mais bien les causes de ces deux états.

D'autres objections se présentent. La grossièreté et la subtilité de la pensée sont choses relatives. Elles comportent maints degrés : la pensée de premier *dhyāna* est subtile par rapport à la pensée de Kāmadhātu, grossière par rapport à la pensée de deuxième *dhyāna* ;

1. *vitarkavicāraudāryasūkṣmate*. — Cette définition repose sur un Sūtra, qui n'est pas désigné dans nos sources. — Voir i. 33.

2. Septième opinion de la Vibhāṣā, 42, 14.

dans le même étage, les qualités et les passions peuvent être plus ou moins grossières ou subtiles, car elles se divisent en neuf catégories. Donc, si le *vitarka* et le *vicāra* sont la grossièreté et la subtilité de la pensée, nous devrons admettre qu'ils existent tous deux jusque dans le plus haut étage de l'Ārūpyadhātu [1]. Or ils cessent dès le deuxième *dhyāna*. — Ajoutez que la grossièreté et la subtilité ne peuvent établir une différence spécifique *(jātibheda)* : on ne peut donc différencier le *vitarka* et le *vicāra*.

D'après une autre opinion, d'après le Sautrāntika, le *vitarka* et le *vicāra* sont les ' facteurs *(saṃskāras)* de la voix ' [2]. Le Sūtra dit en effet : « C'est après avoir examiné, après avoir jugé *(vitarkya, vicarya)* que l'on parle, non pas sans avoir examiné, sans avoir jugé » [3]. Les facteurs de la voix qui sont grossiers sont nommés *vitarkas* [12 b] ; ceux qui sont subtils sont nommés *vicāras*. [D'après cette explication, par *vitarka* et *vicāra* on doit entendre, non pas deux *dharmas* distincts, mais bien la collection des pensée-et-mentaux qui provoquent la parole, et qui sont tantôt grossiers, tantôt subtils.]

Le Vaibhāṣika. — Que soient associés à une même pensée deux *dharmas*, le premier *(vitarka)* grossier, le second *(vicāra)* subtil, quelle contradiction ?

Le Sautrāntika. — Il n'y aurait pas contradiction si ces deux *dharmas* étaient spécifiquement différents : par exemple, la sensation et la notion — bien que la première soit grossière et la seconde subtile (i. 22) — peuvent coexister. Mais, à considérer une même espèce, deux états, l'état fort et l'état faible, l'état grossier et l'état subtil, ne peuvent coexister.

Le Vaibhāṣika. — Il y a, entre le *vitarka* et le *vicāra*, différence spécifique.

1. Argument exposé dans Vibhāṣā, 52, 6, et attribué aux Dārṣṭāntikas.

2. C'est-à-dire ' font surgir la voix ', *vaksamutthapaka*.

3. *vitarkya vicarya vacam bhaṣate navitarkya nāvicārya*. — Comparer Majjhima, i. 301, Saṃyutta iv. 293 : *pubbe kho ..... vitakketva vicāretvā paccha vacaṃ bhindati*. — D'autre part, Vibhaṅga, 135 : *vacisaṃcetanā = vācisaṃkhāro*.

Le Sautrāntika. — Quelle est cette différence ?

Le Vaibhāṣika. — Cette différence est indicible ; mais elle est manifestée *(vyakta)* par la force et la faiblesse de la pensée *(mṛdvadhimātratā)*[1].

Le Sautrāntika. — La force et la faiblesse de la pensée ne démontrent pas la présence de deux *dharmas* spécifiquement différents, car une même espèce est tantôt forte, tantôt faible.

D'après une autre opinion, la nôtre, le *vitarka* et le *vicāra* ne sont pas associés à une seule et même pensée. Ils existent tour à tour[2]. Le Vaibhāṣika objectera que le premier *dhyāna* possède cinq

1. Saṃghabhadra veut que le *vitarka* et le *vicāra* soient associés à chaque pensée ; mais ces deux *dharmas* n'entrent pas en exercice, ne se révèlent pas par leur action *(udbhūtavṛtti)* en même temps : la pensée et les mentaux sont grossiers quand le *vitarka*, toujours présent, entre en activité.... De même le *rāga* et le *moha* sont coexistants : mais un homme est dit *rāgacarita*, promu par le *rāga*, lorsque le *rāga* se manifeste..........

2. Le *vitarka* et le *vicāra* existent, non pas simultanément, mais successivement *(paryāyeṇa)*. Quelle est la différence du *vitarka* et du *vicāra* ? Les anciens maîtres *(pūrvācārya)* disent : « Qu'est-ce que le *vitarka* ? — Un entretien mental *(manojalpa)* d'enquête *(paryeṣaka)*, qui a pour point d'appui la volition *(cetanā)* ou la connaissance spéculative *(prajñā)* suivant qu'il ne comporte pas ou comporte déduction *(abhyūha)*. C'est l'état grossier de la pensée. — Qu'est-ce que le *vicāra* ? — Un entretien mental d'appréciation, de jugement *(pratyavekṣaka)*, qui a pour point d'appui la volition ..... ». D'après cette théorie, le *vitarka* et le *vicāra* constituent deux complexes psychologiques presque identiques : ils diffèrent en ceci que le premier comporte ' enquête ' et le second ' jugement '. Quelques-uns donnent un exemple. En présence de nombreux pots, quelqu'un les tâte pour savoir lequel est bien cuit, lequel est mou : cette enquête *(ūha)* est le *vitarka* ; à la fin, cette personne arrive à une conclusion : « Il y en a tel nombre de chaque catégorie » : c'est le *vicāra*.

La Vyākhyā, ad i. 33, cite le Pañcaskandhaka de Vasubandhu, très proche de l'opinion des anciens maîtres : *vitarkaḥ katamaḥ | paryeṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ | yā cittasyaudārikatā || vicāraḥ katamaḥ | pratyavekṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ | yā cittasya sūkṣmatā. ||* La Vyākhyā ajoute : *anabhyūhāvasthāyāṃ cetanā abhyūhāvasthāyāṃ prajñeti vyavasthāpyate.*

Voir Dhammasaṅgaṇi, 7-8, Compendium, p. 10-11., Milinda, 62-63. — Atthasālinī, 296-297 définit le *vitarka* comme *ūhana* et le donne comme *oḷārika*, tandis que le *vicāra* est *sukhuma*. — Vyāsa ad Yogasūtra, i. 17 : *vitarkaś cittasyālambane sthūla ābhogaḥ | sūkṣmo vicāraḥ ;* i. 42-44.

membres (viii. 7) parmi lesquels le *vitarka* et le *vicāra*. Nous répondrons que le premier *dhyāna* possède cinq membres en ce sens que cinq membres sont du plan, de l'étage du premier *dhyāna* : mais un moment donné du premier *dhyāna* ne possède que quatre membres, *prīti, sukha, samadhi*, plus *vitarka* ou *vicāra*.

Quelle différence entre *māna* et *mada* (Vibhāṣā, 42, 8) ?

33 b. Le *māna*, orgueil-mépris, est l'arrogance[1].

L'arrogance de la pensée *(cetasa unnatiḥ)* à l'égard d'autrui. Mesurant *(mā)* la supériorité en qualités qu'on a, ou qu'on croit avoir sur autrui, on se hausse et on déprécie autrui. (v. 10 a).

33 c-d. Au contraire, le *mada*, orgueil-ivresse, c'est l'abolition de la pensée de celui qui est enamouré de ses propres qualités[2].

En raison de l'attachement à ses propres qualités, la pensée s'enorgueillit, s'exalte et s'abolit [13 a][3]. D'après d'autres maîtres, de même que le vin produit une certaine excitation joyeuse *(saṃpraharṣa-viśeṣa)* que l'on nomme ivresse, de même l'attachement qu'un homme a pour ses propres qualités[4].

Nous avons défini la pensée *(citta)* (i. 16) et les mentaux. Nous avons vu dans quelles catégories les mentaux se rangent, en quel nombre ils naissent ensemble, quels sont leurs différents caractères. La pensée et les mentaux reçoivent, dans l'Écriture, différents noms.

34 a-b. Pensée *(citta)*, esprit *(manas)*, connaissance *(vijñāna)*, ces noms désignent une même chose[5].

1. *mana unnatiḥ*

2. *madaḥ svadharmaraktasya paryādanaṃ tu cetasaḥ*

3. *paryadīyate = saṃnirudhyate* ; voir Śikṣāsamuccaya, 177. 15, Divya, Sūtrālaṃkāra, i. 12.

Définition de Saṃghabhadra : *yaḥ svadharmeṣv eva raktasya darpaś cetasaḥ paryadanaṃ kuśalanyakriyabhyupapattisaṃhāro madaḥ.*

4. C'est-à-dire le *mada* est sensation, ' satisfaction souillée ' *(kliṣṭa saumanasya)*. Le Vaibhāṣika n'admet pas cette explication : en effet, la satisfaction n'existe pas au delà du deuxième *dhyana* ; or, d'après v. 53 c, le *mada* existe dans les trois sphères d'existence.

5. *cittaṃ mano [']tha] vijñanam ekartham.* — Comparer Dīgha, i. 21, Saṃyutta, ii. 94.

La pensée est nommée *citta* parce qu'elle accumule *(cinoti)* [1]; elle est nommée *manas* parce qu'elle connaît *(manute)* [2]; elle est nommée *vijñāna* parce qu'elle distingue son objet *(ālambanaṃ vijānāti)*.

Quelques-uns disent : La pensée est nommée *citta* parce qu'elle est bigarrée *(citra)* par de bons et de mauvais éléments [3]. En tant qu'elle est le point d'appui *(āśrayabhūta)* de la pensée qui suit, elle est *manas* (i. 17); en tant qu'elle prend point d'appui sur l'organe et l'objet *(āśritabhūta)*, elle est *vijñāna*. [13 b].

Ces trois noms expriment donc des sens différents [13 b], mais désignent le même objet ; de même

34 b-d. La pensée et les mentaux sont ' ayant un support ', ' ayant un objet ', ' ayant un aspect ', ' associés ' [4].

Ces quatre différents noms : ' ayant un support ', etc., désignent le même objet.

La pensée et les mentaux sont nommés ' ayant un support ' *(sāśraya)* parce qu'ils s'appuient sur les organes (organe de la vue, etc., organe mental) ; ' ayant un objet ' *(sālambana*, i. 34) ou ' sujet de la connaissance ', parce qu'ils saisissent leur ' domaine ' *(viṣayagrahaṇa)*; ' ayant un aspect ' *(sākāra)*, parce qu'ils prennent forme d'après l'objet [5]; ' associés ', c'est-à-dire ' pareils et unis ' *(sampra-*

1. Elle accumule le bien et le mal, tel est le sens. (*Vyākhyā*) — Tibétain : *ḥbyed pas* : parce qu'elle distingue. — Atthasālinī, 293 : *ālambanaṃ cintetīti cittam.*

2. *mana jñāna ity asya auṇādikapratyayaḥ.* (Dhātūpāṭha, 4. 67.)

3. *citraṃ śubhāśubhair dhātubhir iti cittam.* La Vyākhyā ajoute : *bhāvanāsaṃniveśayogena sautrāntikamatena yogācāramatena vā.*

Paramārtha a lu : *citaṃ śubhāśubhair dhātubhis tān vā cinotīti cittam.* — De même le tibétain traduit : « parce qu'elle est chargée (*bsags-pas*) de bons et de mauvais *dhātus* ».

4. *cittacaitasāḥ | sāśrayālambanākārāḥ saṃprayuktāś ca pañcadhā ||*

5. *sākārās tasyaivālambanasya prakāraṇa (?) ākaraṇāt.* — La connaissance (*vijñāna*) discerne l'objet bleu, etc. ; la sensation le sent agréablement, etc. ; la notion en saisit la caractéristique, etc. — Ou bien : la connaissance perçoit l'objet, d'une manière générale, en tant que perceptible *(upalabhyatārūpaṃ gṛhṇāti)* ; les mentaux le perçoivent dans ses caractères spéciaux *(viśeṣarūpeṇa)* : la sensation en tant que susceptible d'être senti agréablement *(anubhavanīyatārūpam)* ; la notion en tant que susceptible d'être défini (*paricchedyatārūpam*), etc. (i. 16 a).

yukta), parce qu'ils sont pareils *(sama)* les uns aux autres et non séparés *(aviprayukta)* les uns des autres.

Comment sont-ils *samprayukta*, associés, c'est-à-dire ' pareils et unis ' ?

34 d. De cinq manières.

La pensée et les mentaux sont associés en raison de cinq égalités ou identités *(samatā)*, identité d'appui *(āśraya)*, d'objet *(ālambana)*, d'aspect *(ākara)*, de temps *(kāla)* ; égalité dans le nombre des *dravyas*. C'est-à-dire : les mentaux (sensation, etc.) et la pensée sont associés (1-3) parce qu'ils ont même point d'appui, même objet, même aspect ; (4) parce qu'ils sont simultanés ; (5) parce que, dans cette association, chaque espèce est représentée par un seul individu *(dravya)* : à un moment donné ne peut naître qu'une seule pensée ; à cette unique pensée se trouvent associés une sensation *(ekaṃ vedanādravyam)*, une notion, un mental de chaque espèce. (Voir ii. 53 c-d).

Nous avons expliqué la pensée et les mentaux, tout au long, avec leurs caractéristiques [1].

iv. Les dharmas non associés a la pensée (35-48).

Quels sont les *saṃskāras* non associés à la pensée *(cittaviprayukta)* ?

35-36 a. Les ' non associés à la pensée ' sont la *prāpti*, l'*aprāpti*, la *sabhāgatā*, l'*āsaṃjñika*, les deux recueillements, la vie, les caractères, les *nāmakaya*, etc., et ce qui est de cette espèce. [2] [14 a]

1. *nirdiṣṭāś cittacaittaḥ savistaraprabhedaḥ*. — C'est-à-dire *saha vistaraprabhedābhyām* ou *saha vistaraprabhedena*.

2. *viprayuktas tu saṃskārāḥ prāptyaprāptī sabhāgatā | āsaṃjñikaṃ samāpattī jīvitaṃ lakṣaṇāny api || nāmakāyādayaś ceti.*

Le mot *iti* indique qu'il faut ajouter à cette liste d'autres *viprayuktas* comme le *saṃghabheda* (iv. 99), etc. — Le Prakaraṇa dit : *ye 'py evaṃjātīyakaḥ* : « Sont aussi *cittaviprayukta* les *dharmas* qui sont de cette espèce. » Même formule dans le Skandhapañcaka.

D'après le Prakaraṇa, les *saṃskāras* dissociés de la pensée sont : *prāpti*, *asaṃjñisamapatti*, *nirodhasamāpatti*, *āsaṃjñika*, *jīvitendriya*, *nikāyasa-*

Ces *dharmas* ne sont pas associés *(saṃprayukta)* à la pensée ; ils ne sont pas de la nature du *rūpa* ou matière ; ils sont inclus dans le *saṃskāraskandha* (i. 15) : c'est pourquoi on les nomme *cittaviprayukta-saṃskāras*, (1) parce qu'ils sont disjoints de la pensée, (2) parce que, étant immatériels, ils ressemblent à la pensée.

36 b. La *prāpti* est acquisition et possession [1].

La *prāpti* est de deux espèces : (1) acquisition *(lābha, pratilambha)* de ce qui n'a pas été obtenu *(prāpta)* ou de ce qui a été perdu *(vihīna)* ; (2) possession *(samanvaya, samanvāgama)* de ce qui, ayant été obtenu, n'a pas été perdu.

L'*aprāpti* est le contraire.

36 c-d. Il y a *prāpti* et *aprāpti* des *dharmas* qui appartiennent à la personne même, et des deux ' destructions ' [2].

bhāga, āśrayaprāpti, dravyaprāpti (?), *āyatanaprāpti, jāti, jarā, sthiti, anityatā, nāmakāya, padakāya, vyañjanakāya* et tous les autres *dharmas* de cette espèce dissociés de la pensée.

La *prāpti* est définie *dharmāṇāṃ prāptiḥ : āśrayaprāpti = āśrayāyatanaprāpti ; dravyaprāpti (?) = skandhānāṃ prāptiḥ ; āyatanaprāpti = ādhyātmikabāhyāyatanaprāpti* (xxiii. 10, 14 b 5).

Prakaraṇapāda 14 b 5. — Qu'est-ce que la *prāpti* ? La *prāpti* des *dharmas*. — Qu'est-ce que l'*asaṃjñisamāpatti* ? La cessation de la pensée et des mentaux ayant pour antécédent la notion de sortie attachée à l'abandon de la souillure des Subhakṛtsnas et non pas à l'abandon de la souillure supérieure. — Qu'est-ce que la *nirodhasamāpatti* ? La cessation de la pensée et des mentaux ayant pour antécédent la notion de calme attachée à l'abandon de la souillure de l'*ākiṃcanyāyatana*. — Qu'est-ce que l'*āsaṃjñika* ? La cessation de la pensée et des mentaux des êtres qui naissent parmi les dieux Asaṃjñisattvas. — Qu'est-ce que le *jīvitendriya* ? L'*āyus* des trois *dhātus*. — Qu'est-ce que le *nikāyasabhāga* ? La ressemblance des êtres.

1. *prāptir lābhaḥ samanvayaḥ* / — Voir i. 38 c-d, ii. 59 b.

D'après le Śāstra : *prāptiḥ katamā ? yaḥ pratilambho yaḥ samanvāgamaḥ.* Les termes *lābha* et *samanvāgama* n'ont pas le même sens dans l'Abhidharma et dans Kathāvatthu, ix. 12. — Pour le Theravādin, *lābha* signifie ' possession ', par exemple le pouvoir que possèdent les saints de réaliser à leur gré tel ou tel recueillement ; *samanvāgama* s'entend de la réalisation actuelle. — Ailleurs (iv. 4) on distingue le *paṭilābhasamannāgama* et le *samaṅgibhāvasamannāgama*, posséder en puissance *(samanvāgama* de l'Abhidharma), posséder actuellement *(saṃmukhībhāva* de l'Abhidharma). — Voir encore xix, 4.

2. *prāptyaprāptī svasaṃtānapatitānāṃ nirodhayoḥ* //

Il y a en moi *prāpti* ou *aprāpti* relativement à ma passion, à mon acte ...,

1. Lorsqu'un *dharma* conditionné *(saṃskṛta)* ' tombe dans la série personnelle ', il y a *prāpti* ou *aprāpti* de ce *dharma* ; non pas s'il tombe dans la série d'une autre personne, car personne ne possède les *dharmas* d'autrui ; non pas s'il ne tombe dans aucune série, car personne ne possède les *dharmas* ' qui ne sont pas d'un être vivant ' *(asattvākhya,* i. 10 b). [1]

2. Quant aux *dharmas* inconditionnés *(asaṃskṛta)* [14 b], il y a *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* et de l'*apratisaṃkhyānirodha* (i. 6, ii. 55).

a. Tous les êtres possèdent l'*apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* qui ne naîtront pas faute de cause.

b. L'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 19, 9) s'exprime ainsi : « Qui possède des *dharmas* purs *(anāsrava)* ? — Tous les êtres possèdent le *pratisaṃkhyānirodha* à l'exception des *sakalabandhana-ādikṣaṇasthas*, c'est-à-dire, à l'exception des Āryas liés de tous les liens et se trouvant dans le premier moment du Chemin, à l'exception des Pṛthagjanas liés de tous les liens. Les autres, Āryas et Pṛthagjanas, possèdent le *pratisaṃkhyānirodha.* » [2]

c. Personne ne possède *(samanvāgata)* l'espace *(ākāśa)*. Donc il n'y a pas *prāpti* de l'espace.

D'après les Vaibhāṣikas, *prāpti* et *aprāpti* sont en opposition : tout ce qui est susceptible de *prāpti* est aussi susceptible d'*aprāpti.* Comme cela va de cire, la stance ne le dit pas d'une manière expresse.

c'est-à-dire, je possède ou ne possède pas ma passion future ou passée ..... Mais aucun rapport de possession ou de non-possession entre moi et la passion d'autrui.

1. Les cheveux doivent être regardés comme ' de l'être vivant ', car ils sont liés *(sambaddha)* aux organes matériels.

2. L'homme ' lié de tous les liens ' *(sakalabandhana)* est celui qui n'a pas obtenu, par le chemin mondain *(laukika)*, l'abandon *(= pratisaṃkhyanirodha)* d'une des neuf catégories des passions du Kāmadhātu. L'Ārya, au premier moment *(ādikṣaṇa = duḥkhe dharmajñānakṣānti)* n'a pas encore obtenu l'abandon des passions à abandonner par le Chemin (vi. 77). — On appelle *ekaprakaropalikhita* l'homme qui a obtenu l'abandon d'une catégorie de passion. (vi. 30 a).

Le Sautrāntika nie l'existence du *dharma* nommé *prāpti*, possession.

1. Comment le Sarvāstivādin-Vaibhāṣika établit-il l'existence d'une chose en soi *(dravyadharma)* [1] nommée *prāpti ?*

Le Sarvāstivādin. — Le Sūtra (Madhyamāgama 49, 16) dit : « Par la production *(utpāda)*, l'acquisition *(pratilambha)*, la possession *(samanvāgama)* de dix *dharmas* propres à l'Arhat *(aśaikṣa)*, le saint devient un homme ' ayant abandonné cinq membres ' ». [2]

Le Sautrāntika. — Si vous concluez de ce texte à l'existence de la *prāpti*, nous remarquerons que l'on ' possède ' *(samanvāgama)* des *dharmas* ' qui n'appartiennent pas aux êtres vivants ' *(asattvākhya)*, et aussi des *dharmas* appartenant à autrui. En effet, le Sūtra (Cakravartisūtra) dit : « Sachez, ô Bhikṣus, que le roi Cakravartin est en possession de sept joyaux ... » [3]. Or, parmi les joyaux, le joyau de roue, le joyau de femme, etc.

Le Sarvāstivādin. — Dans ce texte, l'expression ' en possession de ' *(samanvāgata)* signifie ' maître de '. On dit que le roi Cakravartin jouit de la maîtrise *(vaśitva)* sur les joyaux, car ils vont comme il veut *(kāmacāra)*. Mais, dans le Sūtra sur ' la possession des dix *dharmas* d'Arhat ' *(daśāśaikṣadharmasamanvāgamasūtra)*, le mot ' possession ' désigne une chose en soi [4].

2. Le Sautrāntika. — Si le mot ' possession ' *(samanvāgama)* signifie ' maîtrise ' dans le Cakravartisūtra [15 a], comment vous assurez-vous que, dans l'autre Sūtra, ce même mot désigne une

1. *dravyadharmaḥ* = *dravyato dharmaḥ*, ou bien *dravyaṃ ca tad dharmaś ca sa dravyadharmaḥ*, c'est-à-dire *vidyamānasvalakṣaṇo dharmaḥ*. — Voir ci-dessous p. 186.

2. Ces dix *dharmas* sont les huit membres du Chemin, plus la *samyagvimukti* et le *samyagjñāna* (Aṅguttara, v. 222) ; les cinq membres abandonnés ne sont pas le groupe *satkāyadṛṣṭi* — *śīlavrataparāmarśa* — *vicikitsā* — *kāmacchanda* — *vyāpāda*, car ce groupe a été abandonné à l'acquisition du fruit d'Anāgāmin, mais bien le groupe relatif aux sphères supérieures, *rūparāga* — *ārūpyarāga* — *auddhatya* — *māna* — *avidyā*.

3. Dīgha, iii. 59 : *Dalhanemi .... sattaratanasamannāgato.*

4. D'après l'Écriture, les choses *(vastu)* sont ou bien *dravyasat* ou bien *prajñaptisat*, ' existant réellement ', ' existant comme désignation '.

prétendue *prāpti,* chose en soi ? En effet (1) cette *prāpti* n'est pas directement perçue, comme c'est le cas pour la couleur, le son, etc., comme c'est le cas pour la concupiscence, pour la colère, etc. ; (2) on ne peut conclure à l'existence de la *prāpti* en raison de son effet *(kṛtya),* comme c'est le cas pour les organes des sens, organe de la vue, etc. (i. 9) : car semblable effet n'est pas perçu.

Le Sarvāstivādin. — Erreur ! la possession a un effet. Elle est la cause de la naissance *(utpattihetu)* des *dharmas.* [1]

Le Sautrāntika. — La réponse est fâcheuse : (1) Vous soutenez que l'on peut posséder les deux destructions *(nirodha),* or celles-ci, étant des inconditionnés, ne naissent pas : seuls les conditionnés sont ' causés ' (i. 7 d). (2) Quant aux *dharmas* conditionnés *(saṃskṛtas),* il n'y a pas actuellement, chez une personne donnée, possession *(prāpti)* des *dharmas* qu'elle n'a pas encore acquis [2], ni non plus des *dharmas* dont elle a abandonné la possession par le changement de sphère d'existence ou par le ' détachement ' [3] : la possession des premiers n'a jamais existé, la possession des seconds a péri. Comment donc ces *dharmas* pourront-ils naître si la cause de leur naissance est la *prāpti ?*

Le Sarvāstivādin. — La naissance de ces *dharmas* a pour cause la *prāpti* qui naît en même temps qu'eux *(sahajaprāptihetuka).*

Le Sautrāntika. — Fâcheuse réponse ! Si les *dharmas* naissent en vertu de la *prāpti,* (1) la naissance et la naissance-de-la-naissance (ii. 45 c) ne servent à rien ; (2) les *dharmas* ' qui n'appartiennent pas aux êtres vivants ' *(asattvākhya)* ne naîtront pas ; (3) comment expliquer la différence de degré de la passion *(kleśa),* passion faible, moyenne, forte, chez les hommes qui sont ' liés de tous les liens ' *(sakalabandhana) :* tous en effet possèdent les mêmes *prāptis* de toutes les passions du Kāmadhātu. Direz-vous que cette différence procède de causes distinctes de la *prāpti ?* Nous répliquerons que

1. La cause de la naissance d'une pensée de convoitise est la ' possession ' de cette future pensée de convoitise.

2. Les *dharmas* purs, *duḥkhe dharmajñānakṣānti,* etc.

3. Respectivement les *dharmas* non-souillés et souillés du Kāmadhātu.

ces causes sont les uniques causes de la passion faible, moyenne ou forte ; et quel effet pourra-t-on assigner à la *prāpti ?* [15 b]

3. Le Sarvāstivādin. — Qui soutient que la *prāpti* est la cause de la naissance des *dharmas ?* Tel n'est pas le rôle que nous lui attribuons. Pour nous, la *prāpti* est la cause qui détermine l'état, la condition des êtres. Expliquons-nous. Supposons l'inexistence de la *prāpti :* quelle différence y aura-t-il entre l'Ārya, au moment où celui-ci produit une pensée mondaine *(laukika),* et le Pṛthagjana ? Car la différence consiste uniquement en ceci que l'Ārya, même quand il nourrit une pensée mondaine, est en possession *(prāpti)* d'un certain nombre de *dharmas* purs.

Le Sautrāntika. — Pour nous, il y a entre eux cette différence que le premier a abandonné certaines passions, que le second ne les a pas abandonnées *(prahīṇāprahīṇakleśatāviśeṣa).*

Le Sarvāstivādin. — Sans doute ; mais à supposer l'inexistence de la *prāpti,* comment peut-on dire qu'une passion est abandonnée ou n'est pas abandonnée ? Il ne peut y avoir abandon d'une passion que par la disparition *(vigama)* de la *prāpti* de cette passion ; la passion n'est pas abandonnée aussi longtemps que dure sa *prāpti.*

4. Doctrine des Sautrāntikas. — Pour nous, l'abandon, le non-abandon de la passion consistent dans une certaine condition de la personne *(āśraya,* ii. 5 et 6, 44 d). Chez les Āryas, par la force du Chemin (vue des vérités, méditation), la personnalité est modifiée, devient différente de ce qu'elle était. La passion, une fois qu'elle a été détruite par la force du Chemin, ne peut plus se manifester à nouveau. Comme la semence, brûlée par le feu, devient différente de ce qu'elle était, n'est plus capable de germer, de même on dit que l'Ārya a abandonné la passion, parce que sa personne ne contient plus de semence *(bīja)* capable de produire la passion. Quant au chemin mondain, ce chemin ne détruit pas définitivement la passion ; il l'endommage ou l'ébranle : on dira qu'un Pṛthagjana — lequel ne peut pratiquer que le chemin mondain — a abandonné la passion [16 a] lorsque sa personne ne contient plus que des semences de passion endommagées *(upahata)* par le dit chemin. Inversement on dit qu'un homme n'a

pas abandonné la passion *(aprahīṇakleśa)* lorsque les semences ne sont ni brulées, ni endommagées. — On dit qu'un homme est en possession *(samanvāgata)* de la passion lorsqu'il ne l'a pas ' abandonnée ' de la manière qui vient d'être expliquée ; on dit qu'il est en non-possession *(asamanvāgata)* de la passion lorsqu'il l'a abandonnée. ' Possession ', ' non-possession ' ne sont pas des choses en soi, mais des ' désignations ' *(prajñapti)*.

Voilà pour ce qui concerne la possession et la non-possession de la passion *(kleśa)*. Pour ce qui concerne la possession et la non-possession des *dharmas* bons *(kuśala)*, il faut distinguer (1) les bons *dharmas* innés *(aupapattika, upapattilābhika)*, qui ne supposent pas d'effort *(ayatnabhavin)*, (2) les bons *dharmas* qui sont obtenus par effort ou exercice *(prāyogika, prayogalābhika)* (ii. 71 b).

On dit d'un homme qu'il possède les premiers lorsque sa personne *(āśraya)* possède intacte la qualité d'être semence de ces bons *dharmas (āśrayasya tadbījabhāvānupaghatāt)*. Lorsque cette qualité est endommagée, on dit que l'homme ne possède pas les bons *dharmas*. — En effet, si les semences de passion peuvent être détruites complètement et définitivement *(atyantam samudghāta, apoddharaṇa)*, comme c'est le cas chez l'Ārya, les bons *dharmas* n'ont jamais leur racine coupée définitivement. C'est avec cette restriction que, de l'homme qui a coupé les racines de bien par la vue fausse *(samucchinnakuśalamula)* (iv. 79 c), on dit qu'il a abandonné ces racines, parce que la qualité d'être semence de ces racines, qualité qui appartenait à sa personne *(āśraya)*, a été endommagée par la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*.

On dit d'un homme qu'il possède les seconds — bons *dharmas* produits par effort, par audition, réflexion, recueillement — lorsque, ces *dharmas* étant nés, la capacité *(vaśitra, sāmarthyaviśeṣa)* de les produire [à nouveau] n'est pas endommagée [1].

Donc, ce qu'on entend par la ' possession ', le ' fait d'être muni de ' *(samanvagama)*, ce n'est pas un *dharma* constituant une chose à

1. *tair utpannais tadutpattivaśitrāvighatat samanvagamaḥ.*

part et en soi (*nānyad dravyam),* à savoir la prétendue *prāpti* des Sarvāstivādins, mais une certaine condition *(avasthā)* de la personne *(āśraya = nāmarūpa)* : 1. les semences de passion n'ont pas été arrachées *(anapoddhṛta)* par le chemin des saints *(āryamārga)* ; 2. les semences de passion n'ont pas été endommagées *(anupahata)* par le chemin mondain *(laukika)* ; 3. les semences de bon inné *(aupapattika)* n'ont pas été endommagées par la vue fausse ; 4. les semences de bon ' d'effort ' *(prāyogika, yatnabhāvin)* sont en bon état au moment où on veut produire ce bon *(paripuṣṭaṃ vaśitvakāle bījam).* [16 b] Lorsque la personne *(āśraya)* se trouve dans telle condition, il y a ce qu'on appelle ' possession des passions ', etc.

Mais que faut-il entendre par ' semence ' *(bīja)* ? demande le Sarvāstivādin.

Par semence *(bīja)* nous entendons le *nāmarūpa* (iii. 30), c'est-à-dire le complexe des cinq *skandhas,* capable de produire un fruit, soit immédiatement, soit médiatement, au moyen du *pariṇāmaviśeṣa* de la série.

La série *(saṃtati),* c'est les *saṃskāras* du passé, du présent et de l'avenir, en relation de causalité, qui constituent une série ininterrompue.

Le *pariṇāma,* ou évolution de la série, c'est la modification *(anyathātva)* de la série, le fait que la série nait différente d'elle-même à chaque moment.

Le *viśeṣa,* ou terme culminant de cette évolution, c'est le moment de la série qui possède la capacité de produire immédiatement le fruit.[1]

Le Vaibhāṣika objecte. — Le Sūtra dit : « Celui qui est en possession

1. Ces définitions répondent aux questions du Vaibhāṣika : « La semence est-elle une chose *(dravya)* différente de la pensée, non-différente de la pensée ? », « La série est-elle une chose *(dravya)* permanente *(avasthita)* dans laquelle naissent successivement des *dharmas* différents ? », « Le *pariṇāma* doit-il être compris comme le *pariṇāma* des Sāṃkhyas ? ».

Voir ii. 54 c-d. — La doctrine de l'évolution de la série est exposée à nouveau iv. 3 c,

de la convoitise *(lobhena samanvāgataḥ)* n'est pas capable de produire les *smṛtyupasthānas* (vi. 14). »

Le Sautrāntika. — Dans ce texte, par ' possession ' de la convoitise, il faut entendre ' consentement à la convoitise ' *(adhivāsana, abhyanujñāna)*, ou ' non rejet de la convoitise ' *(avinodana, avyupaśama)*. Le Sūtra ne dit pas qu'un homme en qui se trouve la semence de convoitise est incapable de produire les *smṛtyupasthānas* ; il dit que la convoitise en activité rend un homme actuellement incapable de produire ces exercices spirituels.

En résumé, de quelque manière que nous entendions la possession *(samanvāgama)*, soit comme ' cause de naissance des *dharmas* ', soit comme ' principe de la condition des êtres ', soit comme ' état spécial de la personne ', soit comme ' consentement à ', la possession nous apparaît, non pas comme une entité, une chose en soi *(dravyadharma)*, mais comme un ' *dharma* de désignation ' *(prajñaptidharma)*. De même la non-possession, qui est purement et simplement la négation *(pratiṣedha)* de la possession.

Les Vaibhāṣikas disent que la *prāpti* et l'*aprāpti* sont des choses en soi. — Pourquoi ? — Parce que c'est notre système *(siddhānta)* [1].

37 a. *Prāpti* triple des *dharmas* des trois époques. [2]

Les *dharmas* passés peuvent être l'objet d'une triple *prāpti*, passée, présente, future. De même les *dharmas* présents et futurs. [3]

1. Tibétain et Paramārtha. — Hiuan-tsang : « Les deux chemins (doctrine des Sautrāntikas, doctrine des Vaibhāṣikas) sont bons. — Comment cela ? — Le premier n'est pas en contradiction avec la raison ; le second est notre système ».

Pañcaskandhaka : *praptiḥ katama ? pratilambhaḥ samanvāgamaḥ* | .... *bījaṃ vaśitraṃ sammukhībhāvo yathayogam*. (D'après la version tibétaine).

2. [*traiyadhvikanāṃ trividhā*].

3. La *prapti* des *dharmas* passés est (1) ou bien passée, c'est-à-dire : « qui est née et a péri » : elle fut ou antérieure *(agraja)*, ou postérieure *(paścatkalaja)*, ou simultanée *(sahaja)* à ces *dharmas* ; (2) ou bien future, c'est-à-dire : « qui n'est pas née » : elle sera postérieure à ces *dharmas* ; (3) ou bien présente, c'est-à-dire : « qui est née et n'a pas péri » : elle est postérieure à ces *dharmas*. Et ainsi de suite.

Tout *dharma* n'est pas susceptible de cette triple *prapti*. Par exemple, la

37 b. *Prāpti* bonne, etc. des *dharmas* bons, etc. [1]

Des dharmas bons, mauvais, non-définis, la *prāpti* est respectivement bonne, mauvaise, non-définie.

37 c. Des *dharmas* appartenant aux sphères d'existence, la *prāpti* est de leur sphère [2].

Les *dharmas* appartenant aux sphères d'existence sont les *dharmas* impurs *(sāsrava)*. La *prāpti* d'un *dharma* du Kāmadhātu est, elle-même, du Kāmadhātu ; et ainsi de suite.

37 d. *Prāpti* quadruple des *dharmas* qui n'appartiennent pas aux sphères d'existence [3].

A la considérer en général, la *prāpti* de ces *dharmas* — les *dharmas* purs *(anāsrava)* — est quadruple : elle appartient aux trois sphères, elle est pure. Mais il faut établir des distinctions.

1. La *prāpti* de l'*apratisaṃkhyānirodha* (voir p. 180) est de la sphère à laquelle appartient la personne qui l'obtient.

2. La *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* est du Rūpadhātu [17 b], de l'Arūpyadhātu, pure. [4]

3. La *prāpti* du Chemin *(mārgasatya*, vi. 25 d) est seulement pure.

prāpti des *dharmas* ' de rétribution ' est seulement simultanée à ces *dharmas* (ii. 38 c). On ne ' possède ' pas ces *dharmas* avant qu'ils soient nés, ni après qu'ils ont péri.

1. *śubhādīnāṃ śubhādikā* |

2. *svadhātukā tadāptānām.* — Les *dharmas* impurs sont du plan de l'existence, appartiennent aux sphères d'existence, *dhātvāpta, dhātupatita.*

3. *anāptānāṃ caturvidhā* || — Ce sont les *apariyāpannas* de l'Abhidhamma.

4. Le *pratisaṃkhyānirodha* ou ' disjonction d'avec une passion ' *(visaṃyoga*, i. 6 a-b, ii. 57 d) peut être obtenu par un Pṛthagjana ou par un Ārya. Dans le premier cas, la *prāpti* est du Rūpadhātu ou de l'Ārūpyadhātu suivant que le *nirodha* est obtenu par un chemin (mondain) du Rūpadhātu ou de l'Ārūpyadhātu. Dans le second cas, elle est du Rūpadhātu et pure, lorsque le *nirodha* est obtenu par un chemin (mondain) du Rūpadhātu ; de l'Ārūpyadhātu et pure, lorsque le *nirodha* est obtenu par un chemin de l'Ārūpyadhātu ; pure, lorsque le *nirodha* est obtenu par le chemin pur (d'après le principe formulé vi. 46).

La *prāpti* des *dharmas* de-Śaikṣa (vi. 45 b) est de-Śaikṣa *(śaikṣī)* ; la *prāpti* des dharmas d'Aśaikṣa est d'Aśaikṣa *(aśaikṣī)*[1]. Mais il y a

38 a. *Prāpti* triple des *dharmas* qui sont ni-de-Śaikṣa-ni-d'Aśaikṣa.[2]

Ces *dharmas* — les *naivaśaikṣanāśaikṣas*, vi. 45 b — sont les *dharmas* impurs et les *dharmas* inconditionnés *(asaṃskṛtas)* ; ainsi nommés parce qu'ils diffèrent des *dharmas* de-Śaikṣa et des *dharmas* d'Aśaikṣa.

A la considérer en général, la *prāpti* de ces *dharmas* est triple. Il faut établir des distinctions :

1. La *prāpti* des *dharmas* impurs est ni-de-Śaikṣa-ni-d'Aśaikṣa *(naivaśaikṣīnāśaikṣī)* ;

2. De même la *prāpti* de l'*apratisaṃkhyānirodha* et la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* obtenue par un non-Ārya[3] ;

3. La *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* est de-Śaikṣa, lorsque ce *nirodha* est obtenu par le chemin de-Śaikṣa ; est d'Aśaikṣa, lorsque ce *nirodha* est obtenu par le chemin d'Aśaikṣa.

La *prāpti* des *dharmas* à abandonner soit par la vue, soit par la méditation, est détruite, respectivement, soit par la vue, soit par la méditation : elle appartient donc, au point de vue de l'abandon, à la catégorie de ces *dharmas* (ii. 13).

Quant aux *dharmas* qui ne sont pas à abandonner, leur *prāpti* présente des différences :

38 b. *Prāpti* double des *dharmas* qui ne sont pas à abandonner.[4]

Ces *dharmas* sont les *dharmas* purs *(anāsrava)* (i. 40 b, ii. 13 d).

1. Les *dharmas* de-Śaikṣa *(śaikṣa)* sont les *dharmas* purs du Śaikṣa, du saint qui n'est pas Arhat ; les *dharmas* d'Aśaikṣa (*aśaikṣa*) sont les *dharmas* purs de l'Arhat.

2. [*tridhā naśaikṣāśaikṣaṇām*]

3. Paramārtha : « De même la *prapti*, obtenue par un non-Ārya, de l'*apratisaṃkhyānirodha* et du *pratisaṃkhyanirodha* ». Hiuan-tsang : « ... la *prāpti* du *pratisaṃkhyanirodha* obtenu par un chemin non-Ārya ».

4. [*aheyanaṃ dvidhā matā*]

La *prāpti* de l'*apratisaṃkhyānirodha* est abandonnée par le chemin de méditation *(bhāvanāheya)*.

De même la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* obtenu par le non-Ārya.

Mais la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* obtenu par le Chemin, est pure, n'est pas à abandonner [18 a]. De même la *prāpti* du Chemin [1].

Nous avons établi le principe général que les *dharmas* des trois époques sont susceptibles d'une triple *prāpti* (ii. 37 a). Il faut préciser.

38 c. La *prāpti* du non-défini lui est simultanée. [2]

La *prāpti* d'un *dharma* non-souillé-non-défini *(anivṛtāvyākṛta)* est simultanée à ce *dharma* : on le possède quand il est présent, non pas quand il est passé ou futur. Quand il est passé, la *prāpti* est passée, quand il est futur, la *prāpti* est future. En raison de la faiblesse [3] de ce *dharma*.

38 d. Excepter deux facultés surnaturelles *(abhijñās)* et la ' création '.[4]

Cette règle ne s'applique pas à tous les *dharmas* non-souillés-non-définis. Les facultés surnaturelles de vue et d'ouïe *(cakṣurabhijñā, śrotrābhijñā*, vii. 45) et la ' pensée de création ' *(nirmāṇacitta*, ii. 72) sont fortes *(balavat)*, car elles sont réalisées par un effort spécial *(prayogaviśeṣa)* : par conséquent on les possède passées, présentes et futures. — Certains maîtres [5] soutiennent que les *dharmas* non-souillés-non-définis des classes ' de métier ' *(śailpasthānika)* et

1. Un cas n'est pas envisagé : la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha*, au moyen d'un chemin mondain, par un Ārya. Cette *prāpti* est à la fois pure et impure, comme on verra vi. 46.

2. *avyākṛtāptiḥ sahajā*

3. *durbalatvāt : anabhisaṃskāravattvāt*, parce qu'il n'est pas le résultat d'un effort.

4. [*abhijñānirmāṇavarjitā* //]

5. Vyākhyā : Les Vaibhāṣikas. — Par exemple, Viśvakarman, l'artisan céleste, possède les *śailpasthānikas* passés, présents et futurs ; le Sthavira Aśvajit possède les *airyāpathikas*.

' d'attitude ' *(airyāpathika)* (ii. 72), lorsqu'ils ont été l'objet d'une pratique intense *(atyartham abhyastam — bhṛśam ātmanaḥ kṛtam)*, sont aussi possédés passés et futurs. [18 b]

39 a. De même la *prāpti* du *rupa* souillé. [1]

La *prāpti* du *rūpa* souillé-non-défini *(nivṛtāvyākṛta)* est seulement simultanée à ce *rūpa*. Ce *rūpa*, c'est l'acte corporel et l'acte vocal résultat d'une pensée souillée-non-définie (*kāya*°, *vāgvijñaptirūpa)*. Cet acte, fut-il produit par une pensée forte, est incapable, comme cette pensée même, de créer l'*avijñapti* (iv. 7 a) : il est donc faible. Donc on le possède présent, mais non pas passé ou futur.

Le caractère tri-temporel de la *prāpti* des *dharmas* bons et mauvais est-il, comme c'est le cas pour la *prāpti* des *dharmas* non-définis, soumis à certaines restrictions ?

39 b. La *prāpti* du *rūpa* de Kāmadhātu n'est pas antérieure à ce *rūpa*. [2]

Ce *rupa*, bon ou mauvais, par exemple le Prātimokṣasaṃvara (iv. 19 et suiv.), n'est pas possédé avant qu'il soit né. La *prāpti* est simultanée, postérieure, non pas antérieure.

La non-possession *(aprāpti)* peut-elle, comme la *prāpti*, être bonne, mauvaise, non-définie ?

39 c. L'*aprāpti* est non-souillée-non-définie. [3]

L'*aprāpti* est toujours *anivṛtāvyākṛta* (ii. 66).

39 d. Des *dharmas* passés ou futurs, elle est triple. [4] [19 a]

L'*aprāpti* des *dharmas* passés ou futurs peut être passée, future,

1. *nivṛtasya ca rūpasya.*
2. *kame rupasya nagraja* |
3. *akliṣtaryakṛtapraptiḥ*

La non-possession des passions n'est pas souillée, car, dans cette hypothèse, elle manquerait à l'homme délivré des passions : elle n'est pas bonne, car elle manquerait à l'homme qui a coupé les racines du bien. (Vibhāṣā, 157, 11).

4. [*sātītājātayos*] *tridhā* //

présente. Mais on possède nécessairement les *dharmas* présents : donc l'*aprāpti* des *dharmas* présents peut seulement être passée ou future.

40 a. Des *dharmas* faisant partie des sphères d'existence et des *dharmas* immaculés, elle est triple. [1]

L'*aprāpti* des *dharmas* du domaine du Kāmadhātu appartient soit au Kāmadhātu, soit au Rūpadhātu, soit à l'Ārūpyadhātu, suivant que la personne munie de cette *aprāpti* appartient à telle ou telle sphère d'existence. De même en ce qui concerne l'*aprāpti* des *dharmas* purs *(anāsrava)*.

En effet, l'*aprāpti* n'est jamais pure.

Pourquoi ?

40 b-c. D'après l'École, le Pṛthagjana est l'homme qui n'a pas acquis le Chemin. [2]

1. Comme il est dit dans le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 2, 21, Vibhāṣā, 45, 5) : « Qu'est-ce que la qualité de Pṛthagjana (*pṛthagjanatva)* ? — La non-possession des *dharmas* des Āryas *(āryadharmāṇām alābhaḥ)* ». Or la qualité de Pṛthagjana n'est pas pure ; donc la non-possession *(aprāpti = alābha)* n'est pas pure.

Examinons cette définition. — Lorsque le Śāstra enseigne que la qualité de Pṛthagjana est la non-possession des *dharmas* des Āryas, de quels *dharmas* des Āryas entend-il parler ? Ces *dharmas* commencent avec la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et embrassent tout le chemin pur ou chemin des Āryas (vi. 25).

Le Sarvāstivādin. — Le Śāstra entend parler de tous ces *dharmas*, puisqu'il ne spécifie pas.

Prenez garde ! A vous en croire, l'homme en possession de la

1. *kāmādyāptāmalānāṃ ca*

2. [*alabdhamārgaḥ pṛthagjanaḥ* / *iṣyate*] — lam ma thob pa so so yi / skye bor ḥdod do.

Si une *aprāpti* pouvait être pure, ce serait l'*aprāpti* des *dharmas* purs ; or la définition du Pṛthagjana établit que l'*aprāpti* des *dharmas* purs n'est pas pure.

Sur le Pṛthagjana, voir i. 40, 41 a, ii. 9 b-d, iii. 41 c-d, 95 a, vi. 26 a, 28 d, 45 b.

duḥkhe kṣānti sera un Pṛthagjana s'il ne possède pas tous les autres *dharmas* des Āryas.

Le Sarvāstivādin. — Le Śāstra veut parler de la non-possession qui n'est pas accompagnée d'une possession : l'homme dont vous parlez, quoique ne possédant pas les autres *dharmas* des Āryas, n'est pas un Pṛthagjana parce que la non-possession de ces autres *dharmas* est accompagnée de la possession de la *kṣānti*. C'est de toute évidence, car, dans l'interprétation contraire, le Bouddha Bhagavat, ne possédant pas les *dharmas* de la 'famille' des Śrāvakas et des Pratyekabuddhas (vi. 23), serait un Pṛthagjana.

Fort bien. Mais alors le Śāstra devrait dire : « La qualité de Pṛthagjana est l'absolue non-possession *(alābha eva)* des *dharmas* des Āryas », et non pas : « .... la non-possession *(alābha)* ».

Le Sarvāstivādin. — Le Śāstra s'exprime très bien, car les *ekapadas* (Nirukta, 2, 2) comportent un sens restrictif *(avadhāraṇāni)* et la particule *eva* n'est pas nécessaire : *abbhakṣa* signifie : « qui vit d'eau seulement », *vāyubhakṣa*, « qui vit de vent seulement ». [19 b]

2. D'après une autre opinion [1], la qualité de Pṛthagjana est la non-possession du premier stade du chemin de la vue, *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et *dharmas* concomitants *(sahabhū)* (vi. 25).

Objection. — Dans cette hypothèse, au seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)*, le saint sera un Pṛthagjana et non pas un Ārya : car, à ce moment, la *kṣānti* initiale est perdue. [2] — Non, car la non-possession de la *kṣānti*, qui constitue la qualité de Pṛthagjana, a été absolument détruite au premier stade.

Objection. — La *kṣānti* en question est triple, de la famille des Śrāvakas, de la famille des Pratyekabuddhas, de la famille des Bouddhas (vi. 23). De laquelle de ces trois sortes entendez-vous parler dans votre définition de la qualité de Pṛthagjana ?

Nous entendons parler des trois sortes de *kṣānti*.

Prenez garde ! le Bouddha, ne possédant pas les trois sortes de *kṣānti*, sera un Pṛthagjana.

1. Deuxièmes maîtres de la Vibhāṣā.

2. Comparer Kathāvatthu, iv. 4.

Nous entendons parler de la non-possession de *kṣānti* qui n'est pas accompagnée de possession .... et ainsi de suite, comme ci-dessus, jusqu'à l'exemple : « qui vit d'eau », « qui vit de vent ».

Donc l'effort tenté pour éviter l'objection : « Prenez garde ! A vous en croire, l'homme en possession de la *duḥkhe kṣānti* sera un Pṛthagjana ... » reste stérile. La bonne explication est celle des Sautrāntikas. Pour eux, la qualité de Pṛthagjana, c'est la série dans laquelle les *dharmas* des Āryas ne sont pas nés *(anutpannāryadharmā saṃtatiḥ)*.

Comment la non-possession *(aprāpti)* périt-elle ?

40 c-d. Elle est abandonnée par l'acquisition *(prāpti)* et par le passage à un autre étage. [1]

Par exemple, la non-possession du Chemin, qui constitue la qualité de Pṛthagjana, est abandonnée (1) lorsqu'on acquiert *(lābha)* le Chemin [2], (2) lorsque l'on passe à un autre étage [3]. Il en va de même de la non-possession des autres *dharmas*. [4]

1. [*sā praptyā*] *bhūmisaṃcārāc* [*ca*] *vihīyate*

2. L'*aprāpti* ou *alābha* appartient à la sphère d'existence *(dhātu)* à laquelle appartient la personne qui en est munie (ii. 40 a). Donc un être du Kāmadhātu est seulement muni de la qualité-de-Pṛthagjana (qui est *aprāpti*, ii. 40 b-c) du domaine du Kāmadhātu. Donc on ne peut pas dire que, par l'acquisition du Chemin, cet être perde la qualité-de-Pṛthagjana du domaine des trois sphères. — Toutefois, par l'acquisition du Chemin, toute qualité de Pṛthagjana, de quelque sphère que ce soit, devient impossible. On peut donc dire que cette qualité, sous sa triple forme (du Kāmadhātu, etc.), est abandonnée, bien qu'un être donné n'en soit muni que sous une forme.

On distinguera deux aspects de l'abandon, *vihāni* et *prahāṇa*.

3. Un Pṛthagjana, se détachant du Kāmadhātu, passe dans le premier *dhyāna* : il perd la qualité-de-Pṛthagjana du domaine du Kāmadhātu, mais il ne devient pas, par le fait, un Ārya : car une autre qualité-de-Pṛthagjana, du domaine du premier *dhyāna*, apparait. De même pour les autres étages, qu'on monte ou qu'on descende.

4. En prenant possession des bons *dharmas* d'audition et de réflexion de Kāmadhātu, on perd l'*aprāpti* de ces *dharmas* : en prenant possession des bons *dharmas* innés (ii. 71 b), on perd l'*aprāpti* des racines-de-bien coupées (*samucchinnakuśala*). — Lorsque, mourant dans le Kāmadhātu, on renaît dans le premier *dhyāna*, on perd l'*aprāpti* des *dharmas* du premier *dhyāna* ..... Cette théorie soulève des problèmes délicats que la Vyākhyā examine sommairement.

Objection. — La non-possession est abandonnée *(vihīyate)*, 1° lorsque se produit la non-possession de la non-possession, — c'est-à-dire, lorsque, changeant d'étage d'existence, on cesse de posséder la qualité de Pṛthagjana ; 2° lorsque la possession de la non-possession est coupée, c'est-à-dire lorsque, acquérant le Chemin, on coupe la qualité de Pṛthagjana. [20 a] Est-ce à dire qu'il y a possession de la possession et de la non-possession, qu'il y a non-possession de la possession et de la non-possession ?

Oui : de la possession *(prāpti)* et de la non-possession *(aprāpti)* il y a possession et non-possession, qu'on appelle " possession secondaire " *(anuprāpti)*, " non-possession secondaire ". On distingue donc la *mūlaprāpti* et l'*anuprāpti* ou *prāptiprāpti*.

Cette doctrine n'entraîne-t-elle pas progression à l'infini *(anavasthā)* ?

Non, car on possède la possession *(prāpti)* par le fait de la possession de la possession *(prāptiprāpti = anuprāpti)* et réciproquement. Il y a possession de l'une par le fait de l'autre *(parasparasamanvāgama)*. — Expliquons-nous. Lorsque, dans une personne *(saṃtati)* donnée, se produit un certain *dharma*, trois *dharmas* naissent ensemble, à savoir : (1) ce *dharma* même, qu'on nomme *mūladharma* ; (2) la *prāpti* du *mūladharma* ; (3) la *prāpti* de cette *prāpti*. La personne en question possède *(samanvāgata)* le *mūladharma* et la *prāpti* de la *prāpti* par le fait de la naissance de la *prāpti* ; elle possède la *prāpti* par le fait de la naissance de la *prāpti* de la *prāpti* [1]. Donc il n'y a pas progression à l'infini. — Lorsque naît un *dharma* bon *(kuśala)* ou souillé *(kliṣṭa)* [2], à ce moment même naissent ensemble trois *dharmas*, y compris ce *dharma* bon ou souillé, à savoir : le *mūladharma*, sa *prāpti*, la *prāpti* de cette *prāpti (prāpti-prāpti)* [3]. Au moment suivant naissent ensemble six

1. Comparer ii. 45 c-d le jeu de la naissance *(jāti)* et de la naissance de la naissance *(jātijāti)*.

2. On n'examine pas ici le cas du *dharma* non-défini *(avyākṛta)*, parce qu'on possède ce *dharma* seulement au moment où il existe *(tasya sahajaiva prāptiḥ)* ; les chiffres diffèrent.

3. L'éditeur japonais observe qu'il faut ajouter quatre *lakṣaṇas* et quatre

dharmas, à savoir : *prāpti* du *mūladharma*, *prāpti* de la *prāpti* du premier moment, *prāpti* de la *prāpti-prāpti* du premier moment, plus trois *anuprāptis* par le fait desquelles on est en possession des trois *prāptis* susdites. Au troisième moment naissent ensemble dix-huit *dharmas*, à savoir neuf *prāptis* : *prāptis* des trois *dharmas* produits au premier moment, *prāptis* des six *dharmas* produits au second moment, plus neuf *anuprāptis* par le fait desquelles on est en possession des neuf *prāptis* susdites.

Les *prāptis*, de la sorte, vont croissant en nombre de moment en moment [1]. Des passions (*kleśa* et *upakleśa*) présentes et futures, et des bons *dharmas* innés (*upapattilābhika*, ii. 71 b) avec les *dharmas* qui leur sont associés (*samprayukta*, ii. 53 c-d) et coexistants (*sahabhū*, ii. 50 b) [20 b], tout au long de la transmigration sans origine et sans fin, les *prāptis*, de moment en moment, naissent en nombre infini. Si on considère la série d'un seul être au cours de la transmigration, elles sont en nombre infini qui naissent à chaque moment. A considérer l'ensemble des êtres, elles sont sans mesure, sans limite. Heureusement, elles possèdent une grande qualité : elles sont immatérielles, elles se donnent place les unes aux autres. Si elles étaient matérielles, les *prāptis* d'un seul être ne trouveraient pas à se caser dans l'empyrée ; encore moins les *prāptis* de deux êtres ! [v]

Qu'est-ce que le ' genre ' (*nikāyasabhāga*, *sabhāgatā*) ? [2]

41 a. La *sabhāgatā* est ce qui cause la ressemblance des êtres vivants [3].

anulakṣaṇas (ii. 45 c-d) pour chacun de ces trois *dharmas* ; on a donc vingt-sept *dharmas* au premier moment.

1. Au quatrième moment on possède vingt-sept *prāptis*, à savoir les *prāptis* des *dharmas* produits aux trois moments précédents, trois, six, dix-huit, plus vingt-sept *anuprāptis*, soit cinquante-quatre *dharmas*. Au cinquième moment, quatre-vingt-et-une *prāptis* et autant d'*anuprāptis*.

2. *sabhāgatā sattvasāmyam*. — Prakaraṇa, 14 b 6 : « Qu'est-ce que le *nikāyasabhāga* ? — La communauté de nature (t'ong-léi-sing) des êtres vivants ».

3. Chaque être vivant possède sa propre *sattvasabhāgatā*. On dit cependant que la *sattvasabhāgatā* est générale parce qu'elle n'est pas différenciée. La concevoir comme unique et éternelle, c'est l'erreur des Vaiśeṣikas.

1. Il existe une entité *(dravya)* nommée *sabhāgatā*, un *dharma* en vertu duquel les êtres vivants ainsi que les *dharmas* « qui tombent dans la série des êtres vivants » *(sattvasaṃkhyāta*, i. 10) sont semblables *(sabhāga, sama, samāna, sadṛśa)* entre eux (Vibhāṣā, 27, 4).

2. Le Śāstra (Jñānaprasthāna, etc.) désigne cette entité sous le nom de *nikāyasabhāga* : l'auteur emploie le terme *sabhāgatā* pour des raisons métriques.

3. La *sabhāgatā* est de deux espèces, générale *(abhinna)* et particulière *(bhinna)*.

La première se trouve dans tous les êtres vivants : par sa vertu, il y a ressemblance de tout être vivant avec tous les êtres vivants. On la nomme *sattvasabhāgatā*.

La seconde comporte de nombreuses subdivisions : chacune de ces subdivisions se trouve dans certains êtres seulement. — Les êtres vivants sont différenciés d'après la sphère d'existence *(dhātu)*, les divers étages *(bhūmi)* de ces sphères, la destinée *(gati*, iii. 4), la matrice (iii. 9), la caste *(jāti*, brahmane, etc.), le sexe, la qualité d'Upāsaka (iv. 14), de Bhikṣu, de Śaikṣa, d'Arhat, etc.[1] [41 b] Cela fait autant de *sabhāgatās*, en vertu desquelles chaque être vivant d'une certaine espèce ressemble aux êtres vivants de cette espèce.

4. Il y a, en outre, *sabhāgatā* en ce qui regarde les *dharmas* qui appartiennent aux êtres vivants, la *dharmasabhāgatā*, en distinguant les *skandhas*, les *āyatanas* et les *dhātus* : *skandhasabhāgatā*, etc., *rūpaskandhasabhāgatā*, etc.

5. En l'absence d'une entité à part, à savoir la *sabhāgatā (sattvasabhāgatā)*, comment expliquer les notions *(buddhi)* et expressions *(prajñapti)* générales, être vivant, etc., appliquées à des êtres qui diffèrent les uns des autres ? De même, c'est seulement en raison de la *dharmasabhāgatā* que sont justifiées les notions et expressions, *skandha*, *dhātu*, etc.[2]

1. Par *et cetera* il faut entendre : Upāsikā, Bhikṣuṇī, Naivaśaikṣanāśaikṣa, etc.

2. Deux lectures : *evam skandhādibuddhiprajñaptayo 'pi yojyaḥ* et *evam dhātvādibuddhiprajñaptayo 'pi yojyaḥ* : « C'est en raison de la *dharmasabhāgatā* que les *dhātus* sont du Kāmadhātu .... »

6. Arrive-t-il que l'on transmigre, que l'on meure et naisse, sans abandonner et sans prendre une certaine *sattvasabhāgata* (qualité d'homme, etc.) ? — Quatre alternatives : 1. Mourir dans une place (Kāmadhātu par exemple) et renaître dans la même place : la *sabhāgatā* reste la même, malgré la transmigration ; 2. Entrer dans la prédestination *(niyāmāvakrānti*, vi. 26 a) : sans qu'il y ait transmigration, il y a abandon de la *sabhāgatā* des Pṛthagjanas et acquisition de la *sabhāgatā* des Saints *(āryasabhāgatā)* ; 3. Mourir dans une destinée, destinée d'homme, etc., et renaître dans une autre destinée *(gatisaṃcāra)* ; 4. Tout autre cas.

Le Sautrāntika n'admet pas l'existence du *dharma* nommé *sabhāgatā* et présente plusieurs objections.

1. S'il existe une certaine entité nommée « le genre Pṛthagjana » *(pṛthagjanasabhāgatā)*, à quoi bon imaginer la qualité-de-Pṛthagjana *(pṛthagjanatva)* consistant en la non-possession des Āryadharmas (ii. 40 c) ? Quelqu'un sera Pṛthagjana par le genre Pṛthagjana comme quelqu'un est homme par le genre ' homme ' *(manuṣyasabhāgatā)* : car les Vaibhāṣikas n'imaginent pas une qualité-d'homme *(manuṣyatva)* différente du genre homme.

2. Le monde ne connaît pas la *sabhāgatā* par le témoignage direct des sens *(pratyakṣa)* : il ne conclut pas à l'existence de la *sabhāgatā* *(paricchinatti)* par une opération de l'esprit *(prajñā)*, car la *sabhāgatā* n'exerce aucune action par laquelle on puisse la connaître : néanmoins, [2 a] encore que le monde ne sache rien de la *sattvasabhāgatā*, il reconnaît *(pratipadyate)* la non-différence d'espèce des êtres *(sattvānāṃ jātyabheda)*. Donc, à supposer que la *sabhāgatā* existe, quel sera son emploi *(vyāpāra)* ?

3. Pourquoi l'École refuse-t-elle la *sabhāgatā* aux choses qui ne sont pas des êtres vivants, riz, blé, or, fer, manguier, arbre à pain ? On se sert cependant à leur endroit de désignations génériques.

4. Les diverses *sabhāgatās* que reconnaît l'École, *sabhāgatās* des êtres vivants, des sphères, des destinées, etc., sont distinctes les unes des autres. Cependant on a, pour toutes, notion et désignation communes : toutes sont des *sabhāgatās*.

5. Le Sarvāstivādin se fait le champion *(dyotayati)* de la doctrine des Vaiśeṣikas. Ceux-ci admettent une certaine entité *(padartha)* nommée ' genre ' *(sāmānya)*, en vertu de laquelle se produisent, à l'égard des choses, les idées et désignations génériques ; ils croient aussi à une autre entité, nommée ' différence ' *(viśeṣa)*, d'où procèdent, à l'égard des diverses espèces, les idées et désignations spécifiques.

Le Vaibhāṣika proteste que sa théorie ne se confond pas avec celle des Vaiśeṣikas, lesquels croient que le genre *(sāmānya)*, substance *(padārtha)* unique, existe dans la multitude des individus *(eko 'py anekasmin vartate)*. Donc, dit-il, si j'approuve les Vaiśeṣikas d'admettre le genre *(sāmānya)*, je condamne l'interprétation qu'ils en donnent. — Quant à la *sabhāgatā*, elle existe en soi *(dravya)*, car Bhagavat, parlant du meurtrier qui est rené en enfer, poursuit en disant : « S'il revient ici, s'il obtient la *sabhāgatā* des hommes... » (Madhyama, 24, 3)[1]

Le Sautrāntika répond. — En s'exprimant ainsi, le Sūtra n'enseigne pas l'existence d'une chose en soi nommée *sabhāgatā* [2 b]. — Que désigne donc le Sūtra par le mot *sabhagata* ? — Par les expressions ' *sabhagatā* des hommes ', etc., le Sūtra entend la similitude dans la manière d'être : de même, *sabhāgatā* du riz, du blé, des fèves, etc.

Cette opinion n'est pas admise par le Vaibhāṣika[2].

Qu'est-ce que l'inconscience *(āsaṃjñika)* ?

1. La Vyākhyā cite le Sūtra : *praṇatipatenaseritena bharitena bahulikṛtena* (comp. Aṅguttara, iv, 247, etc.) *narakeṣupapadyate | sa ced itthaṃtram āgacchati manuṣyaṇāṃ sabhagataṃ prapnoti praṇatipatenalpayur bharati* .... Le Daśabhūmaka remplace la formule *sa ced* ..... par *atha cet punar manuṣyesupapadyate*.

Divya, 194, 30 : *manusyanaṃ sabhagatayam upapanna iti* (Mahāvyutpatti, 245, 54) ; 122, 16 : *brahmalokasabhagatayaṃ copapanno mahabrahma saṃvṛttaḥ*. Śikṣāsamuccaya, 176, 9 : *sa[r]va[ṇ]ikayasabhage devamanuṣyāṇāṃ priyo bharati*.

2. Huan-tsang traduit : « Ce n'est pas admissible, car c'est en contradiction avec notre système » ; il omet la formule : « Les Vaibhāṣikas disent » (Les Vaibhāṣikas disent : « Ce n'est pas admissible ..... »).

41 b-c. L'inconscience est ce qui, chez les Inconscients, arrête la pensée et les mentaux [1].

Chez les êtres qui prennent naissance parmi les Inconscients ou dieux inconscients, il y a un *dharma* qui arrête la pensée et les mentaux et qu'on appelle « inconscience ». Par ce *dharma*, la pensée et les *dharmas* futurs sont, pour un certain temps, empêchés de se produire et n'ont pas la force de naître. Ce *dharma* est semblable à ce qui arrête l'eau d'un fleuve *(nadītoyanirodhavat)*, c'est-à-dire à une digue.

Ce *dharma* est exclusivement

41 d. Rétribution.

Il est exclusivement la rétribution du recueillement d'inconscience *(asaṃjñisamāpatti*, ii. 42 a) [2].

Dans quel endroit résident les dieux inconscients ?

41 d. Ils demeurent dans le Bṛhatphala.

Dans le ciel des Bṛhatphalas se trouve une place surélevée qui est le séjour des Inconscients ; de même que la *dhyānāntarikā*, séjour des Mahābrahmās, s'élève dans le ciel des Brahmapurohitas (iii. 2 c [3] ; Vibhāṣā, 154, 8).

Les Inconscients sont-ils ainsi nommés parce qu'ils sont toujours inconscients, ou sont-ils quelquefois conscients ?

Ils sont conscients à la naissance et à la mort (iii. 42, Vibhāṣā 154, 9) [4] ; ils sont nommés Inconscients parce que, pour une longue

1. *asaṃjñikam asaṃjñiṣu | nirodhaś cittacaittānāṃ vipākas tu bṛhatphale* — Prakaraṇa, fol. 14 b 6. — Dīgha, iii. 263 : *sant' āvuso sattā asaññino appatisaṃvedino seyyathāpi devā asaññasattā*. — i. 28, iii. 33 .... *saññuppādā ca pana te devā tamhā kāyā cavanti*. — Un des neuf *sattvāvāsas*, Aṅguttara iv. 401 ; Kośa, iii. 6 c.

2. Vibhāṣā, 158, 9, cinq opinions.

3. Les Étrangers prétendent au contraire qu'il y a neuf divisions dans le ciel du quatrième *dhyāna*. — Sur les Vṛhatphalas (Vehapphala), Burnouf, Introduction, p. 614.

4. Opinion des Andhakas, condamnée Kathāvatthu, iii. 11.

période, la conscience est chez eux suspendue [3 a]. Lorsque, après ce long temps, ils produisent conscience à nouveau, ils meurent. Comme il est dit dans le Sūtra : « Semblables à un homme qui se réveille après le sommeil, quand ils produisent conscience à nouveau, ils meurent ».

Morts dans le ciel des Inconscients, ils renaissent nécessairement dans le Kāmadhātu et non pas ailleurs. (1) En effet, la force de l'*asaṃjñisamāpatti* (ii. 42 a), par laquelle ces êtres sont nés chez les Inconscients, est épuisée : au cours de leur existence chez les Inconscients, ils n'ont pas été à même de pratiquer à nouveau l'*asaṃjñisamāpatti* : donc ils meurent, comme tombent sur le sol les flèches lorsque leur élan est épuisé *(kṣīṇavega)*. (2) D'autre part, les êtres qui renaissent chez les Inconscients possèdent nécessairement un acte ' rétribuable dans le Kāmadhātu ' et ' rétribuable dans la seconde existence ' (iv. 50 b). De même les êtres qui renaissent dans l'Uttarakuru (iii. 90 c-d) possèdent nécessairement un acte rétribuable dans une destinée divine immédiatement après l'existence dans l'Uttarakuru.

Le Mūlaśāstra dit : « Quelles sont les deux *samāpattis* ou recueillements ? [1] — L'*asaṃjñisamāpatti*, ou recueillement d'inconscience, la *nirodhasamāpatti*, ou recueillement d'arrêt » [2].

Qu'est-ce que le recueillement d'inconscience ?

De même que l'*āsaṃjñika* est un *dharma* qui arrête la pensée et les mentaux,

42 a. De même le recueillement d'inconscience [3].

1. Sur le sens du terme *samapatti*, voir p. 213.
2. Le nom complet *saṃjñāveditanirodhasamapatti*, voir p. 211.

Prakaraṇa (14 b 5) : L'*asaṃjñisamapatti* est un arrêt de la pensée et des mentaux qui a pour antécédent la notion de délivrance *(niḥsaraṇamanasikarapūrvaka)* et qui est obtenu par un homme délivré des passions des Śubhakṛtsnas et non des passions supérieures. La *nirodhasamapatti* est un arrêt de la pensée et des mentaux qui a pour antécédent la notion de tranquillité, et qui est obtenu par un homme délivré des passions de l'*ākiñcanyāyatana*. — Vasubandhu, dans le Pañcaskandhaka, s'inspire de ces définitions.

3. *tatha[saṃjñisamapattir] dhyane 'ntye [mokṣam icchata]*
[śubho]papadyavedyaiva [nāryair] ekādhvikāpyate //

Le recueillement d'inconscience est le recueillement dans lequel l'ascète est inconscient *(asaṃjñinām samāpattiḥ)*, ou le recueillement exempt de conscience.

Le mot ' de même ' montre que ce recueillement [3 b], comme l'*āsaṃjñika*, arrête la pensée et les mentaux.

A quelle *bhūmi* appartient-il ?

42 b. Dans le dernier *dhyāna*.

Pour pratiquer ce recueillement, l'ascète doit être entré dans le quatrième *dhyāna*.

A quelle fin le pratique-t-on ?

42 b. Par désir de la délivrance.

L'ascète s'imagine faussement que l'*āsaṃjñika*, l'inconscience millénaire qui constitue le fruit du recueillement d'inconscience, est la vraie délivrance.

L'*āsaṃjñika*, étant rétribution, est nécessairement non-défini *(avyākṛta)*. Quant au recueillement d'inconscience, il est

42 c. Bon.

Il produit comme fruit de rétribution les cinq *skandhas* du dieu inconscient, lequel, comme nous le savons, est conscient à la naissance et à la mort.

A quelle catégorie appartient-il au point de vue de la rétribution ?

42 c. Uniquement rétribuable dans la prochaine existence.

Il n'est pas ' rétribuable dans cette vie ', ' rétribuable plus tard ' ; il n'est pas non plus ' de rétribution non nécessaire ' (iv. 50).

Sans doute, l'ascète peut déchoir *(parihā)* de ce recueillement après l'avoir produit ; mais, d'après les Vaibhāṣikas, il le produira à nouveau et renaîtra chez les Inconscients. C'est dire que l'ascète qui prend possession *(lābhin)* de ce recueillement n'entrera certainement pas dans la ' prédestination ' *(niyāma)* (vi. 26 a) [1].

1. Par l'entrée dans le *niyāma*, on obtient l'*apratisaṃkhyānirodha* ou

Ce recueillement n'est pratiqué que par les Pṛthagjanas.

42 d. Pas par les Āryas. [4 a]

Ceux-ci considèrent ce recueillement comme un précipice, une calamité *(vinipātasthāna*, c'est-à-dire *apāyasthāna* ou *giritaṭavinipātasthāna)*, et ne tiennent pas à y entrer.

Au contraire, les Pṛthagjanas identifient l'inconscience *(āsaṃjñika)* avec la vraie délivrance : ils ont à son endroit l'idée de ' sortie ', de ' salut ' *(niḥsaraṇasaṃjñā)* : ils cultivent donc le recueillement qui y mène. Mais les Āryas savent que l'impur *(sāsrava)* ne peut être la vraie délivrance. Donc ils ne cultivent pas ce recueillement.

Lorsque les Āryas entrent dans le quatrième *dhyāna*, obtiennent-ils la *prāpti* de ce recueillement passé et futur, de même qu'on obtient la *prapti* du quatrième *dhyāna* passé et futur dès qu'on entre dans le quatrième *dhyāna* [1] ?

Les non-Āryas eux-mêmes n'obtiennent pas la *prāpti* du recueillement d'inconscience passé ou futur.

Pourquoi ?

Comme, l'eut-on pratiqué jadis à plusieurs reprises, ce recueillement ne peut être réalisé qu'au prix de grands efforts *(mahābhisaṃskāra)* ; comme il n'est pas pensée,

42 d. Il est obtenu d'une époque.

On prend possession *(āpyate, labhyate)* de ce recueillement, non pas passé, non pas futur, mais d'une seule époque, c'est-à-dire présent ; comme c'est aussi le cas pour le Prātimokṣasaṃvara (iv. 35). Dans le second moment de ce recueillement, dans tous les moments qui suivent l'obtention de ce recueillement jusqu'au moment où il prend fin, on le possède passé et présent. — D'autre part, ce recueil-

disparition définitive des mauvaises destinées, de l'*asaṃjñika*, de la naissance chez les Mahābrahmas et chez les Kurus, d'une huitième renaissance.

1. Quiconque entre dans le quatrième *dhyana* obtient du même coup la *prapti* de tous les quatrièmes *dhyanas* qu'il a pratiqués ou pratiquera au cours de la transmigration.

lement n'étant pas pensée, il est impossible qu'on acquière la *prāpti* de ce recueillement futur *(nānāgatā bhāvyate)* [1]

Qu'est-ce que la *nirodhasamāpatti* ou « recueillement d'arrêt » ? [2]

43 a. De même, le recueillement qui porte le nom de *nirodha*, ' arrêt ' [3].

C'est-à-dire, le recueillement d'arrêt est comme l'*āsaṃjñika*, comme le recueillement d'inconscience ; c'est un *dharma* qui arrête la pensée et les mentaux.

Quelles sont les différences entre le recueillement d'inconscience et le recueillement d'arrêt ?

43 b-d. En vue de la tranquillité *(śāntavihāra)* : né du *bhavāgra* : bon ; de deux rétributions et indéterminé ; obtenu par effort par les Āryas [4].

1. Les Āryas pratiquent ce recueillement parce qu'ils le considèrent comme le recueillement tranquille [5]. Pour le recueillement d'inconscience, on le pratique parce qu'on regarde l'inconscience comme étant la délivrance *(niḥsaraṇa = mokṣa)*.

2. Il appartient au plan du *bhavāgra*, c'est-à-dire qu'on y pénètre en partant du recueillement de *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (viii. 4); tandis que le recueillement d'inconscience appartient au plan du quatrième *dhyāna*.

3. Il est bon ; il n'est ni non-défini, ni souillé, car sa cause originaire est bonne (iv. 9 b).

1. La pensée bonne, future, est l'objet d'une *prāpti* antérieure.

2. Sur la *nirodhasamāpatti.saṃjñāveditanirodhasamāpatti* voir ci-dessous p. 211), voir vi. 43 c-d, viii. 33 a *(vimokṣas)*. Kathāvatthu, vi. 5, xv. 7. — Dans Mahāvibhāṣā, 152, 14, de nombreuses opinions sur ce recueillement : pour les uns, il n'est qu'une chose *(dravya)*, le *nirodhasākṣātkāra* ; pour d'autres, onze choses : les dix *mahābhūmikas* et le *cittanirodha* ; pour d'autres, vingt-et-une choses : les *mahābhūmikas*, les *kuśalamahabhūmikas* et le *cittanirodha* .....

3. *nirodhākhyā tathaiva*[*pi*]

4. [*vihārāya bhavāgrajā śubhā dvivedyāniyatāryaiḥ prayogata āpyate*]

5. *śāntavihārasaṃjñāpūrvakena manasikāreṇa* — *vihāra = samādhiviśeṣa.*

4. Il comporte deux sortes de rétribution, étant ou ' rétribuable dans la prochaine existence ' *(upapadyavedanīya)*, ou ' rétribuable plus tard ' *(aparaparyāyavedanīya)* (iv. 50)[1]. Il est encore ' de rétribution non nécessaire ', car l'ascète qui l'a pratiqué peut obtenir le Nirvāṇa dans la présente existence.

En quoi consiste sa rétribution ?

Ce recueillement produit les quatre *skandhas* du *bhavāgra*, c'est-à-dire une existence dans le *bhavāgra* (iii. 3). [5 a]

5. Il est produit par les seuls Āryas, non pas par les Pṛthagjanas. Ceux-ci ne peuvent le produire (1) parce qu'ils redoutent l'anéantissement *(ucchedabhīrutva)*[2], (2) parce que ce recueillement ne peut être produit que par la force du Chemin : en effet, c'est l'ascète qui a vu le Nirvāṇa qui s'y résoud[3].

6. Bien qu'obtenu par les Āryas, il n'est pas obtenu par le seul fait du détachement *(vairāgya)*. Il est seulement réalisé par exercice, par effort *(prayogalabhya)*.

On ne possède pas ce recueillement passé, ni futur ; ce point a été expliqué au sujet du recueillement d'inconscience.

44 a-b. En ce qui regarde le Mani, obtenu par la Bodhi même,

1. Il est ' rétribué plus tard ', lorsque, entre l'existence de Kāmadhātu au cours de laquelle on le produit, et l'existence de *bhavāgra* qui est son fruit, s'interpose une existence dans le Rūpadhātu.

2. Ce recueillement a lieu dans le plan du *bhavāgra*, d'où la matière *(rūpa)* est absente. Les Pṛthagjanas craignent que l'arrêt de la pensée et des mentaux soit, dans ces conditions, l'anéantissement. Ils n'ont pas la même crainte au sujet de l'*asaṃjñisamāpatti*, laquelle a lieu dans le plan du quatrième *dhyāna* où persiste la matière. Par le fait, dans la *nirodhasamāpatti* demeurent le *nikāyasabhāga*, le *jīvitendriya* et autres *saṃskāras* dissociés de la pensée ; mais les Pṛthagjanas ne les voient pas.

3. *dṛṣṭanirvāṇasya tadadhimuktitas.* — D'après une variante, suivie par les traducteurs chinois, *dṛṣṭadharmanirvāṇasya* ..... C'est-à-dire : « L'Ārya pense obtenir, vise à obtenir le Nirvāṇa-sur-terre au moyen de ce recueillement, dans ce recueillement » : *dṛṣṭadharmanirvāṇasya tadadhimuktitaḥ* | *dṛṣṭe janmani nirvāṇam dṛṣṭadharmanirvāṇam* | *tasya tadadhimuktitaḥ* | *tad ity adhimuktis tadadhimuktiḥ* | *tena vādhimuktis tadadhimuktiḥ* | *tadadhimuktes tadadhimuktitaḥ* | *dṛṣṭe janmany etan nirvāṇam ity āryas tam adhimucyate* |

non pas auparavant, car le Muni conquiert la Bodhi en trente-quatre moments [1].

Le Bouddha obtient le recueillement d'arrêt au moment où il devient Bouddha, c'est-à-dire au moment du *kṣayajñāna* (vi. 67). Aucune qualité *(guṇa)* du Bouddha n'est obtenue par effort ; toutes ses qualités sont acquises par le simple fait du détachement : aussitôt qu'il le désire, la collection des qualités surgit à son gré [2].

Comment se fait-il que Bhagavat, sans avoir produit auparavant ce recueillement *(nirodhasamāpatti)*, devienne, au moment de la Bodhi *(kṣayajñāna)*, un ' doublement délivré ' *(ubhayatobhāgavimukta)*, c'est-à-dire délivré de l'obstacle qui est la passion et délivré de l'obstacle au recueillement *(samāpattyāvaraṇa*, vi. 64*)* ?

Il devient un ' doublement délivré ', tout comme s'il avait produit auparavant ce recueillement, car il possède le pouvoir de réaliser ce recueillement quand il veut (Vibhāṣā 153, 10). [5 b]

Les Maîtres de l'Occident (Pāścātya) [3] soutiennent que le Bodhisattva produit d'abord ce recueillement dans l'état de Śaikṣa, et obtient ensuite la Bodhi. Pourquoi ne pas adopter cette opinion ? Ce serait suivre le Netrīpadaśāstra du Sthavira Upagupta, qui dit : « Celui qui, après avoir produit le recueillement d'arrêt, produit le *kṣayajñāna*, on doit le nommer Tathāgata ». [4]

Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr nient que le Bodhisattva produise le recueillement d'arrêt avant de produire le *kṣayajñāna*.

L'École admet en effet (Vibhāṣā, 153, 10-11) que le Bodhisattva

1. *bodhilabhyā muner [na prāk catustriṃśatkṣaṇāptitaḥ*] Voir vi. 24 a-b. – Comparer Kathāvatthu, i. 5, xviii. 5.

2. La Vyākhyā cite une stance du Stotrakāra, c'est-à-dire de Mātṛceṭa (Varṇanārhavarṇana, 118 : F. W. Thomas, Indian Antiquary, 1905, p. 159) : *na te prāyogikaṃ kiṃcit kuśalaṃ kuśalānuga* |

3. L'éditeur japonais cite les diverses interprétations des vieux commentaires du Kośa : Les Occidentaux sont les Sarvāstivādins du Gandhāra, ou des Sautrāntikas, ou les maîtres du pays d'Indhu. Ils sont nommés Occidentaux parce qu'ils sont à l'Ouest du Kaśmīr, et Étrangers *(bahirdeśaka)* parce qu'ils sont en dehors du Kaśmīr. — Voir ci-dessous p. 206 n. 1.

4. *nirodhasamāpattim utpādya kṣayajñānam utpādayatīti vaktavyam tathāgata iti.*

obtient la Bodhi en trente-quatre moments, à savoir seize moments qui constituent la ' compréhension des vérités ' *(satyābhisamaya*, vi. 27) et dix-huit moments qui constituent l'abandon des passions relatives au *bhavāgra* (= *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, neuf *ānantaryamārgas* et neuf *vimuktimārgas* (vi. 44). Le dix-huitième moment est le *kṣayajñāna*. Ces trente-quatre moments suffisent, car, avant d'entrer dans la ' compréhension des vérités ', le Bodhisattva, encore Pṛthagjana (iii. 41), s'est détaché, par le chemin mondain, de toutes les terres à l'exception du *bhavāgra*. — Les dix-huit moments forment un chemin au cours duquel le saint ne produit pas une pensée de nature différente, c'est-à-dire mondaine, impure *(sāsrava)*, par exemple la pensée d'entrer dans le recueillement d'arrêt. Donc le Bodhisattva, dans le stade de Śaikṣa, c'est-à-dire avant d'être Arhat, entre la compréhension des vérités et le dix-huitième moment de l'abandon du *bhavāgra*, ne produit pas le recueillement d'arrêt.

Les Étrangers *(bahirdeśaka)*[1] disent : Quel mal à ce que le Bodhisattva produise cette pensée impure ? [6 a]

Dans cette hypothèse, le Bodhisattva franchit sa résolution *(vyutthānāśayaḥ syāt)*[2] : or le Bodhisattva ne franchit pas sa résolution.

Cela est vrai, il ne franchit pas sa résolution ; mais cela ne veut pas dire qu'il ne franchisse pas le chemin pur, pour produire une pensée impure.

Comment, dans cette hypothèse, ne franchirait-il pas sa résolution ? Il a pris la résolution (Madhyamāgama, 56, 6) : « Je ne délierai pas cette posture accroupie *(utkuṭukāsana)*[3] avant d'avoir obtenu la destruction de toute passion ». — Or il ne franchit pas cette résolu-

1. Les Maîtres du pays d'Indhu, du même avis que les Occidentaux.

2. *vyutthānāśaya* = *vyutthānābhiprāya* : ' ayant une résolution susceptible de se lever, de céder '. D'après une autre interprétation, *āśaya* = *kuśala* = *kuśalamūla* ; donc : « ayant des racines de bien susceptibles de se lever, de s'interrompre ». Or les racines de bien des Bodhisattvas sont telles que, une fois qu'elles commencent à s'actualiser, elles ne s'arrêtent pas avant que la Bodhi n'ait été obtenue.

Vyutthāna signifie aussi ' sortie du recueillement ' (Saṃyutta, iii. 265, etc.).

3. Vibhāṣā, 16, 16 : Toutes les attitudes sont bonnes. Pourquoi le Bodhisattva prend-il l'attitude accroupie ? .....

tion, car c'est en une seule ' séance ' (*āsana*, vi. 24 a-b) qu'il réalise son but [1].

Bien que les deux recueillements, d'inconscience et d'arrêt, présentent beaucoup de différences, ils ont ceci en commun :

44 c. Mais ces deux recueillements ont lieu dans des personnes du Kāmadhātu et du Rūpadhātu [2].

Nier que le recueillement d'inconscience se produise dans le Rūpadhātu, c'est contredire le Mūlaśāstra [3] : « Il y a une existence de Rūpadhātu qui ne comporte pas les cinq *skandhas* [4], à savoir

1. Hiuan-tsang ajoute : « La première doctrine est la bonne, parce que c'est notre système ».

2. *kāmarūpāśraye tūbhe.*

Vibhāṣā, 152. 2. — Trois opinions : seulement dans le Kāmadhātu, aussi dans les trois *dhyānas* inférieurs, aussi dans le quatrième *dhyāna.*

D'après la Vibhāṣā, la *nirodhasamāpatti* ne peut se prolonger au delà de sept jours-et-nuits.

3. Le Jñānaprasthāna, 19. 17, pose une quadruple question : Y a-t-il une existence de Rūpadhātu qui ne comporte pas les cinq *skandhas* ? Y a-t-il une existence comportant les cinq *skandhas* et qui ne soit pas de Rūpadhātu ? Y a-t-il une existence de Rūpadhātu qui comporte les cinq *skandhas* ? Y a-t-il une existence qui ne soit pas de Rūpadhātu et qui ne comporte pas les cinq *skandhas ?*

4. Le Jñānaprasthāna et le Kośa n'emploient pas le mot *skandha* mais un synonyme, un mot que les MSS. de la Vyākhyā transcrivent indifféremment *vyavahāra* et *vyavacāra.* — Hiuan-tsang traduit *hing*, équivalent de *saṃskāra, viharaṇa*, etc. ; Paramārtha traduit *p'an*, équivalent de *nīti, naya*, ' juger ', ' décider '. — La lecture *vyavakāra* paraît certaine d'après les sources pâlies.

a. Sources pâlies. — *vokāra* = *khandha* (Childers) ; Vibhaṅga, 137 : *saññābhavo asaññābhavo nevasaññānāsaññābhavo ekāvokārabhavo catuvokārabhavo pañcavokārabhavo ;* Yamaka, d'après Kathāvatthu, trad. p. 38 ; Kathāvatthu, iii. 11 : si les êtres inconscients possèdent une existence comportant un *vokāra* ou cinq *vokāras.* (Buddhaghosa explique : *vividhena visuṃ visuṃ karīyati).*

b. Vyākhyā. — *vyavakāra* est le nom que le Bouddha Kāśyapa donne aux *skandhas.* — *vyavakāra (viśeṣeṇāvakāra)* signifie *savyavakāra* d'après Pāṇini, v. 2, 127 ; donc : ' ce qui déçoit, ce qui contredit *(visaṃvādanī)* par son impermanence ', définition qui convient aux *skandhas* d'après la stance : « Le *rūpa* est comme un flocon d'écume ... » (Saṃyutta, iii. 142).

c. Vibhāṣā, 192. 4. — Les anciens Tathāgatas Samyaksaṃbuddhas appellent les *skandhas* du nom de *vyavakāras ;* mais le Tathāgata Samyaksaṃbuddha

(1) l'existence des êtres du Rūpadhātu conscients de nature [6 b] qui entrent dans le recueillement d'inconscience ou dans le recueillement d'arrêt [1], (2) l'existence des êtres du Rūpadhātu qui sont en possession de l'*āsaṃjñika*, qui sont nés parmi les Inconscients ».

De ce texte, il résulte que les deux recueillements sont pratiqués par des êtres du Kāmadhātu et du Rūpadhātu.

Il y a toutefois cette différence entre les deux recueillements :

44 d. Le recueillement d'arrêt, pour la première fois, chez les hommes [2].

Une personne qui n'a jamais produit le recueillement d'inconscience peut produire ce recueillement soit dans le Kāmadhātu, soit dans le Rūpadhātu ; mais il faut nécessairement être homme pour produire, pour la première fois, le recueillement d'arrêt. Un homme, un Ārya, qui a produit ce recueillement peut en tomber *(parihāṇi)*, en perdre la possession *(prāpti)*, renaître dans le Rūpadhātu et y produire à nouveau ce recueillement.

Mais la question se pose si on peut tomber du recueillement d'arrêt, qui est pareil *(sadṛśa)* au Nirvāṇa.

Oui, répondent les Vaibhāṣikas ; nier la chute, c'est contredire l'Udāyisūtra [3] : « Frères, un Bhikṣu est doué de moralité, de recueil-

Śākyamuni appelle les *vyavakaras* du nom de *skandhas*. Les anciens parlent de cinq *vyavakaras*, Śākyamuni parle de cinq *upadanaskandhas*. Ici, dans l'Abhidharma, on parle d'existence « à cinq *vyavakaras* » *(pañca°)* pour montrer que les cinq *skandhas* dont parle Śākyamuni sont les cinq *vyavakāras* dont parlent les anciens Bouddhas. — Pourquoi les anciens Bouddhas se servent-ils du terme *vyavakara*, tandis que le Bouddha actuel se sert du terme *skandha* ? Parce que les Bouddhas voient ce qu'il convient de dire aux fidèles ..... Pourquoi cette expression *vyavakara* ? En raison de la *pravṛtti* (*saṃcāra* ?, lieou tchoan) : les *skandhas* nés antérieurement se développent en raison des *skandhas* postérieurs, ou bien les *skandhas* nés postérieurement se développent en raison des *skandhas* antérieurs .....

1. Ces êtres, conscients par nature, lorsqu'ils deviennent ainsi inconscients dans l'un des deux recueillements, sont *visabhāgacitte sthita*, « placés dans une pensée contraire à leur nature ».

2. *nirodhaḥ prathamaṃ nṛṣu*

3. Ce Sūtra est prêché par Śāriputra : il porte le nom d'Udāyin, parce que le

lement, de discernement. Qu'il entre à plusieurs reprises dans le recueillement d'arrêt et qu'il en sorte, cela est possible. Si, dans cette vie, il n'arrive pas à l'*ājñā*[1], ni non plus au moment de la mort, après la destruction du corps, franchissant les dieux de nourriture grossière, il renaît dans un corps divin mental *(divye manomaye kāye).* [7 a] Ainsi rené, qu'il entre à plusieurs reprises dans le recueillement d'arrêt et qu'il en sorte, cela est possible ».

Ce texte montre en effet que l'on tombe de la *nirodhasamāpatti.*

D'une part, le corps mental dont parle Śāriputra, Bouddha fait entendre qu'il appartient au Rūpadhātu[2]. D'autre part, le recueillement d'arrêt est du plan du *bhavāgra*, le plus haut degré de l'Ārūpyadhātu. Un Bhikṣu qui le possède *(tallābhin)*, s'il n'en tombe pas, s'il ne le perd pas, ne pourra reprendre naissance dans le Rūpadhātu[3].

contradicteur de Śāriputra est Udāyin. La rédaction sanscrite est très voisine du texte pāli. — Madhyamāgama, 5, 4 et Aṅguttara, iii. 192.

śrāvastyāṃ nidānam / tatrāyuṣmān śāriputro bhikṣūn āmantrayate sma / ihāyuṣmanto bhikṣuḥ śīlasampannaś ca bhavati samādhisampannaś ca prajñāsampannaś ca so 'bhīkṣṇaṃ saṃjñāveditanirodhaṃ samāpadyate ca vyuttiṣṭhate ca asti caitat sthānam iti yathābhūtaṃ prajānāmi / sa nehaiva dṛṣṭa eva dharme pratipattyaivājñām ārāgayati nāpi maraṇasamaye bhedāc ca kāyasyātikramya devān kavaḍīkārabhakṣān anyatamasmin divye manomaye kāya upapadyate / sa tatropapanno ...

Vyākhyā : *pratipattyaiva = pūrvam eva.*

Ce Sūtra est discuté viii. 3 c (thèse de l'existence du *rūpa* dans l'Ārūpyadhātu). — Comparer Dīgha, i. 195.

1. *ājñām ārāgayati*, comme dans Mahāvastu, iii. 53, 9. — Paramārtha : « Il n'obtient pas l'*ājñātāvīndriya.* » Hiuan-tsang : « Il ne s'applique pas de manière à obtenir la qualité d'Arhat ... »

2. On le nomme *manomaya*, mental, parce qu'il naît indépendamment des éléments de la génération : mais cela ne veut pas dire qu'il soit un corps fait de notions, *saṃjñāmaya* (Dīgha, i, 195), et appartenant à l'Ārūpyadhātu, comme Udāyin le pensa.

Sur le ' corps mental ' du Bodhisattva dans le Mahāvastu, Opinions sur l'histoire de la dogmatique, p. 258.

3. Note de l'éditeur japonais : i. Les dieux de corps mental dont parle le Sūtra sont (a) du Rūpadhātu, pour le Sarvāstivādin (même opinion, Dīgha, i. 195) ; (b) du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, pour le Sautrāntika, (c) les Asaṃjñisattvas, pour Udāyin. — ii. Chute du recueillement d'arrêt, d'après le Sarvāstivādin ; point de chute, d'après le Sautrāntika et Udāyin.

Mais, d'après la Vyākhyā, le Sautrāntika admet la chute du recueillement ; il

D'après une autre école [1], le recueillement d'arrêt appartient aussi au quatrième *dhyāna* et n'est pas sujet à la chute.

Cette opinion n'est pas correcte. Ce recueillement n'appartient pas au quatrième *dhyāna*, car le Sūtra enseigne qu'on acquiert neuf recueillements l'un après l'autre [2].

Comment donc expliquer le recueillement nommé *vyutkrāntaka* (viii. 18 c) dans lequel l'ascète franchit divers stades de recueillement ?

La règle de la production successive des recueillements concerne le débutant [3]. Celui qui a acquis la maîtrise franchit les recueillements à son gré.

Il y a donc, entre les deux recueillements, différence

1. au point de vue de la terre : le premier est du quatrième *dhyāna*, le second du *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)* ;

2. au point de vue de l'antécédent ou préparatif *(prayoga)* : le premier procède de l'idée de la délivrance faussement identifiée à l'Inconscience ; le second, de l'idée de quiétude ;

3. au point de vue de la personne *(saṃtāna)* : le premier se produit dans un Pṛthagjana ; le second, dans un Ārya ;

4. au point de vue de la nature de la rétribution : le premier produit la naissance chez les Inconscients ; le second, la naissance dans le *bhavāgra* (Kathāvatthu, xv. 10) ;

5. au point de vue du caractère de la rétribution [7 b]. La rétribution du premier est nécessaire *(niyata)*, a lieu dans l'existence prochaine ; la rétribution du second est nécessaire dans le cas de l'Anāgāmin, non nécessaire dans le cas de l'Arhat : quand elle a lieu, elle a lieu dans l'existence prochaine ou plus tard ;

6. au point de vue de la production pour la première fois. Le pre-

nie toutefois que le Saint tombe de l'Āryamārga (*contra* Sarvāstivādin), d'où des difficultés que la Vyākhya résoud.

1. Les Mahāsāṃghikas, etc., d'après P'ou-kouang.

2. Dīrgha, 17, 11 ; Digha, iii. 266 ; Mahavyutpatti, 68, 7 : *navanupurvasamāpattayas* : les quatre *dhyanas*, les quatre *arupyas* et le recueillement d'arrêt.

3. *prathamakalpikaḥ* = *aditaḥ samapattividhayakaḥ*.

mier est produit indifféremment dans deux sphères d'existence ; le second seulement chez les hommes.

Le caractère commun des deux recueillements est l'arrêt de la pensée et des mentaux *(cittacaittānāṃ nirodhaḥ)*. Pourquoi nommer le premier, ' recueillement exempt de notion ' *(asaṃjñisamāpatti)* et le second, ' recueillement de l'arrêt de la notion et de la sensation ' *(saṃjñāveditanirodhasamāpatti)* ?

Parce que le préparatif *(prayoga)* du premier s'oppose *(pratikūla)* seulement à la notion [1], tandis que le préparatif du second s'oppose seulement à la notion et à la sensation. De même le *paracittajñāna* (vii. 5 b), ' connaissance de la pensée d'autrui ', porte sur les mentaux d'autrui : il reçoit un nom restrictif parce que son préparatif vise seulement la pensée d'autrui [2].

Dans les deux recueillements, la pensée se trouve interrompue pour longtemps [3]. Comment, à la sortie du recueillement, une nouvelle pensée peut-elle naître d'une pensée détruite depuis longtemps [4] ?

Pour les Vaibhāṣikas, aucune difficulté : les *dharmas* passés existent (v. 25). Par conséquent la pensée antérieure au recueillement, la pensée-de-recueillement *(samāpatticitta)* ou ' pensée d'entrée dans le recueillement ', est la cause semblable et immédiate *(samanantarapratyaya*, ii. 62) de la pensée postérieure au recueillement ou ' pensée de sortie ', *vyutthānacitta* (Vibhāṣā, 152, 10).

1. On se prépare à l'*asaṃjñisamāpatti* en pensant : « La *saṃjñā* est maladie, épine, abcès ; ceci est tranquille, ceci est excellent, à savoir la cessation de la *saṃjñā* ».

2. Le préparatif comporte la résolution : « Je connaîtrai la pensée d'autrui ».

3. Les systèmes *(siddhānta)* sont en conflit. Pour les Vaibhāṣikas, etc., les recueillements et l'*āsaṃjñika* sont exempts de pensée *(acittakāny eva ...)* ; pour le Sthavira Vasumitra, etc., ils sont munis de pensée *(sacittakāni)* du fait d'une connaissance mentale non manifeste *(aparisphuṭamanovijñāna)* ; pour les Yogācāras, ils sont munis de pensée du fait de l'*ālayavijñāna* (Vyākhyā).

4. Cette question est posée par les Sautrāntikas. Pour eux, la pensée qui vient de périr, et la pensée qui a péri depuis longtemps, sont également inexistantes : toutefois la pensée qui vient de périr est la cause de la pensée qui suit immédiatement : comparer le mouvement des fléaux de la balance *(tulādaṇḍonnāmāvanāmavat*, comp. Śālistamba dans Bodhicaryāvatāra, 483, 3).

Les Sautrāntikas raisonnent comme il suit. Lorsqu'une personne naît dans l'Ārūpyadhātu, le *rūpa*, ou matière, se trouve coupé pour une longue période (iii. 81 b) : si cette personne renaît ensuite dans le Kāmadhātu ou dans le Rūpadhātu, son nouveau *rūpa* ne procède pas de la série de *rūpa* interrompue longtemps auparavant, mais bien de la pensée. De même la pensée de sortie de recueillement n'a pas pour cause la pensée antérieure au recueillement : elle naît du " corps muni d'organes " *(sendriyakāya)*. C'est pourquoi les Anciens Maîtres disent : « Deux *dharmas* sont la semence l'un de l'autre *(anyonyabījaka)* : ces deux *dharmas* sont la pensée et le corps muni d'organes ».

Vasumitra dit dans le traité intitulé Paripṛcchā [1] : Cette difficulté : « Comment la pensée renaît-elle après le recueillement ? », intéresse ceux qui considèrent le recueillement d'arrêt comme exempt de pensée. Mais je soutiens que ce recueillement est accompagné d'une pensée subtile. La difficulté n'existe pas pour moi [2].

Le Bhadanta Ghoṣaka tient cette opinion pour erronée [8 a]. En effet, si quelque connaissance *(vijñāna)* demeure dans ce recueillement, il y aura contact *(sparśa)* par la rencontre de la triade, connaissance, organe, objet ; en raison du contact, il y aura sensation *(vedanā)* et notion *(saṃjñā)* (iii. 30 b). Comme l'enseigne Bhagavat : « En raison de l'organe mental et des *dharmas* naît la connaissance mentale ; rencontre de la triade, contact ; naissent en même temps sensation, notion, volition » [3]. Donc, si on admet que la pensée *(vijñā-*

1. L'auteur indique le nom du traité parce que Vasumitra (qualifié indifféremment Sthavira ou Bhadanta) a écrit d'autres livres, le Pañcavastuka, etc. (Vyākhyā). — Il y a un commentaire du Pañcavastuka par Dharmatrāta, Nanjio 1283.

L'éditeur japonais remarque qu'il ne s'agit pas du Vasumitra de la Vibhāṣā, mais d'un Sautrāntika. — (Voir P'ou-kouang, 26, 10).

2. Vibhāṣā, 252, 4 : « Le Dārṣṭāntika et le Vibhajyavādin soutiennent qu'une pensée subtile n'est pas interrompue dans le recueillement d'arrêt. Ils disent : « Il n'y a pas d'êtres qui soient en même temps sans pensée et sans *rūpa* ; il n'y a pas non plus de recueilli qui soit sans pensée. Si le recueilli était sans pensée, l'organe vital serait coupé ; on l'appellerait, non pas : installé dans le recueillement, mais bien : mort ».

3. Saṃyuktāgama, 11, 8 ; comparer Saṃyutta, ii. 72 et sources citées ad Kośa, iii. 30 b.

na, citta) persiste dans ce recueillement, la sensation et la notion n'y seront pas arrêtées. Or ce recueillement s'appelle l'arrêt de la sensation et de la notion *(saṃjñāveditanirodha)*.

Vasumitra répond. — Le Sūtra dit : « En raison de la sensation, la soif », et cependant, bien que les Arhats éprouvent la sensation, la soif ne naît pas chez les Arhats. De même ici : tous les contacts ne sont pas cause de sensation.

Ce raisonnement n'est pas démonstratif. Le Sūtra, en effet, précise : « La soif naît en raison de la sensation née du contact qui est accompagné d'ignorance » (iii. 27)[1]. Tandis qu'il dit : « La sensation naît en raison du contact ». Donc, disent les Vaibhāṣikas, la pensée est interrompue dans le recueillement d'arrêt.

Vasumitra dit : Si ce recueillement est complètement exempt de pensée, comment est-ce là un recueillement *(samāpatti)* ?

On le nomme recueillement parce qu'il met les grands éléments dans un état d'égalité[2] contraire à la production de la pensée ; ou bien encore parce que les ascètes y pénètrent *(samāgacchanti, samāpadyante)* par la force de la pensée : c'est pour cette raison que les *dhyānas*, etc., sont nommés *samāpattis*.

Doit-on considérer les deux recueillements comme existant en soi *(dravyatas, svalakṣaṇatas)* ?

Oui, répond le Sarvāstivādin, car ils entravent la naissance de la pensée *(cittotpattipratibandhanāt)* [8 b].

1. Saṃyuktāgama, 12, 14 ; Saṃyutta, iii. 96.

2. *mahābhūtasamatāpādanam*. — Cette formule a passé dans Mahāvyutpatti, 68, 9.

Vibhāṣā, 154, 1 : Celui qui se trouve dans la *nirodhasamāpatti* ne peut pas être brûlé par le feu, noyé par l'eau, blessé par le couteau, tué par autrui (comparer les légendes de Saṃjīva, Khāṇu-Koṇḍañña, dans Visuddhi, xii. JPTS. 1891, 112). Pourquoi possède-t-il cette qualité ? Vasumitra dit : Parce que cette *samāpatti* ne peut pas être endommagée ; donc celui qui s'y trouve ne peut être endommagé. — Ailleurs : Ce qu'on entend par *samāpatti*, c'est ce qui produit l'égalité de la pensée. Ici, il n'y a pas de pensée, comment parler de *samāpatti* ? — La *samāpatti* est de deux sortes : ce qui produit l'égalité de pensée, ce qui produit l'égalité des grands éléments. Bien que les deux *samāpattis* coupent l'égalité de la pensée puisqu'elles interrompent la pensée, elles réalisent l'égalité des grands éléments.

Non, réplique le Sautrāntika, ce n'est pas ce que vous nommez 'recueillement' qui empêche la naissance de la pensée, c'est la 'pensée de recueillement' *(samāpatticitta)*, la pensée qui précède l'état de recueillement : cette pensée, étant opposée à la naissance de la pensée, fait que d'autres pensées ne naissent pas pendant un certain temps. La pensée de recueillement rend la personne *(āśraya)*[1] ou série *(saṃtāna)* contraire, non-idoine *(viruddha)* à la naissance de la pensée. Ce qu'on appelle 'recueillement', c'est simplement la non-existence de la pensée *(apravṛttimātra)* pour un certain temps ; non pas une chose en soi *(dravyadharma)*, mais un '*dharma* de désignation' *(prajñaptidharma)*.

Le Sarvāstivādin. — Comment le recueillement, s'il n'est pas une chose en soi, peut-il être un conditionné *(saṃskṛta)* ?

Cette 'non-existence de la pensée' n'était pas réalisée avant la pensée de recueillement ; elle cesse quand l'ascète produit à nouveau la pensée *(vyutthānacitta :* pensée de sortie du recueillement). On peut donc, en manière de dire *(saṃvyavahāratas)*, la désigner *(prajñāpyate)* comme étant 'conditionnée', puisqu'elle commence et finit. — Ou bien, ce que nous désignons par le terme 'recueillement', c'est la condition *(avasthāviśeṣa)* de la personne *(āśraya)*, condition qui résulte de la pensée de recueillement.

De même en va-t-il de l'Inconscience *(āsaṃjñika*, ii. 41 b-c). L'*āsaṃjñika* n'est pas une chose en soi qui empêche la naissance de la pensée ; par ce terme nous désignons l'état d'inconscience des dieux inconscients, état qui résulte d'une certaine pensée.

Les Vaibhāṣikas n'admettent pas cette opinion ; ils soutiennent que l'*āsaṃjñika* et les deux recueillements sont des choses en soi[2].

Qu'est-ce que l'organe vital *(jīvitendrya)* ? [9 a]

45 a. Le *jīvita*, c'est la vie *(āyus)*[3].

1. L'*āśraya* a été défini ii. 5-6 ; voir aussi p. 183.

2. Hiuan-tsang traduit : « Cette théorie n'est pas bonne, car elle est en contradiction avec notre système ». — Ajoutons : « Ainsi parlent les Vaibhāṣikas ». Voir ci-dessus p. 198 n. 2.

3. *āyur jīvitam.*

Buddhaghosa attribue aux Pubbaseliyas et aux Sammitiyas la doctrine qui est

En effet, l'Abhidharma [1] dit : « Qu'est-ce que le *jīvitendrya* ? — L'*āyus* des trois sphères d'existence ».

Quelle sorte de *dharma* est l'*āyus* ?

45 a-b. Le support de la chaleur et de la connaissance [2].

Car Bhagavat a dit : « Lorsque vie, chaleur et connaissance quittent le corps, le corps gît délaissé, comme du bois, privé de sentiment » [3].

Il existe donc un *dharma* distinct, support de la chaleur et de la connaissance, cause de la durée *(sthiti)* de la série *(saṃtāna)* et nommé *āyus* [4].

i. Le Sautrāntika nie l'existence en soi de l'organe vital *(jīvita, āyus)*.

1. Le Sautrāntika. — Si l'*āyus* supporte la chaleur et la connaissance, par quoi est-il lui-même supporté ?

Le Vaibhāṣika. — Il est supporté par la chaleur et la connaissance.

Le Sautrāntika. — Si ces trois *dharmas*, vie, chaleur et connaissance, se supportent mutuellement et continuent d'exister *(saṃtānapravṛtti)* par ce support mutuel, comment prendront-ils fin ? Lequel

celle de l'Abhidharma : le *jīvitendriya* est un *cittavippayutta arūpadhamma*. Voir Kathāvatthu, viii, 10, Compendium, p. 156 ; Vibhaṅga, p. 123, Dhammasaṅgaṇi, 19, 635, Atthasālinī, 644.

1. Jñānaprasthāna, 14, 19 (Indriyaskandhaka, i), Prakaraṇa, 14 b 6 ; p. 179.

2. *ādhāra uṣmavijñānayor hi yaḥ*

3. *āyur uṣmātha vijñānaṃ yadā kāyaṃ jahaty amī*
apaviddhaḥ tadā śete yathā kāṣṭham acetanaḥ

Saṃyukta, 21, 14, Madhyama, 58, 4, Saṃyutta, iii, 143 (variantes) ; comparer Majjhima, i, 296. — Cité ci-dessous ad iv, 73 a-b.

4. Vibhāṣā, 151, 8 : Ce Sūtra est cité par les Vibhajyavādins pour établir que ces trois *dharmas*, vie, chaleur et connaissance, sont toujours unis et non séparés. Mais Vasumitra observe que le Sūtra vise la série d'un certain *āśraya* ..... La vie *(āyus)* fait partie du *saṃskāraskandha*, du *dharmadhātu*, du *dharmāyatana* ; la chaleur, du *rūpaskandha* et du *spraṣṭavyāyatana* ; la connaissance, du *vijñānaskandha*, de sept *dhātus* et du *manaāyatana* : donc il ne faut pas prendre le Sūtra à la lettre. En outre, si ces trois *dharmas* vont toujours ensemble, il y aura chaleur dans l'Ārūpyadhātu, il y aura vie et connaissance chez les non-êtres-vivants, il y aura connaissance dans le recueillement d'inconscience.

périt le premier dont la destruction entraînera la destruction des autres ? Car, si l'un d'eux ne périt pas le premier, ces trois *dharmas* seront éternels et ne périront pas *(anivṛtti)*.

Le Vaibhāṣika. — L'*āyus* est supporté par l'acte ; l'*āyus* a été projeté par l'acte et continue d'exister aussi longtemps que le comporte la projection de l'acte.

Le Sautrāntika. — S'il en est ainsi, pourquoi ne pas admettre que la chaleur et la connaissance sont supportées par l'acte, et qu'avons-nous à faire de l'*āyus* ? [9 b]

Le Vaibhāṣika. — Ce qui est supporté par l'acte est, de sa nature, rétribution. Si la connaissance était supportée par l'acte, toute connaissance, de la matrice à la mort, serait rétribution : ce qui est faux. D'où la nécessité de l'*āyus*, supporté par l'acte, support de la chaleur et de la connaissance.

Le Sautrāntika. — Dites donc que l'acte supporte la chaleur et que la chaleur supporte la connaissance. L'*āyus* est inutile.

Le Vaibhāṣika. — L'*āyus* est nécessaire, car, dans l'Ārūpyadhātu, la chaleur manque. Quel sera le support de la connaissance dans l'Ārūpyadhātu si l'*āyus* n'existe pas ?

Le Sautrāntika. — La connaissance, dans l'Ārūpyadhātu, est supportée par l'acte.

Le Vaibhāṣika. — Avez-vous le droit de changer d'opinion ? Tantôt vous supposez que la connaissance est supportée par la chaleur, tantôt vous voulez qu'elle soit supportée par l'acte. — [1] En outre, vous l'avez admis : il faut éviter cette conséquence que toute connaissance, de la matrice à la mort, est rétribution. Par conséquent l'*āyus* existe, support de la chaleur et de la connaissance.

2. Le Sautrāntika. — Je ne nie pas l'existence de l'*āyus*. Je dis seulement que l'*āyus* n'est pas une chose en soi.

Le Vaibhāṣika. — Quel est donc le *dharma* qu'on désigne sous le nom d'*āyus* ?

Le Sautrāntika. — C'est une certaine puissance que l'acte d'une

1. Hiuan-tsang : « En outre ce que nous avons dit. — Qu'avez-vous dit ? — Pour éviter cette conséquence ..... »

existence antérieure place dans l'être au moment de la conception, puissance par laquelle, pendant un temps déterminé, les *skandhas* se renouvelleront en cette série homogène qui constitue une existence (*nikāyasabhāga*, ii. 41). De même la graine place dans la pousse une certaine puissance par laquelle la plante se développe jusqu'à la maturité. De même est placée dans la flèche lancée une certaine puissance qui fait que, pendant un temps donné, elle se déplace [1].

Le Vaiśeṣika croit qu'une certaine sorte de *guṇa* ou ' qualité ', nommée *saṃskāra* et aussi *vega*, *impetus*, naît dans la flèche. Par la force de ce *guṇa*, jusqu'au moment où elle tombe, la flèche va toujours sans s'arrêter [2].

Le *saṃskāra* est unique ; d'autre part, la flèche ne rencontre pas d'obstacle : donc aucune différence n'est possible dans la rapidité de la flèche [3] ; en outre, la flèche ne tombera pas. Direz-vous que le ' vent ' fait obstacle au *saṃskāra* ? Le ' vent ', qui fait obstacle, étant le même tout près ou très loin, ou bien la flèche tombera tout d'abord, ou bien elle ne tombera pas.

Les Vaibhāṣikas maintiennent que l'*āyus* est une chose en soi [4].

ii. Comment a lieu la mort.

La mort a-t-elle lieu seulement par épuisement de la vie (*āyus*) ?

Le Prajñāptiśāstra [5] dit : « Il arrive qu'on meure par épuisement de la vie (*āyuḥkṣayāt*) sans qu'on meure par épuisement du mérite (*puṇyakṣayāt*). Quatre alternatives : 1. mort par épuisement de l'acte qui mûrit en vie ; 2. mort par épuisement de l'acte qui mûrit en objets

1. *sasyānāṃ pākakālāvedhavat kṣipteṣusthitikālāvedhavac ca* |

2. Vaiśeṣikadarśana, v. 1, 16 ; H. Ui, Vaiśeṣika philosophy, p. 163. — L'exemple de la flèche n'a pas de valeur pour le Vaiśeṣika qui fait du *vega* une chose en soi. Donc l'auteur réfute la théorie du Vaiśeṣika.

3. *śīghrataratamaprāptikālabhedānupapattiḥ*.

4. Hiuan-tsang : « Il y a une chose en soi, support de la chaleur et de la connaissance, nommée *āyus* : cette doctrine est bonne ». Note de l'éditeur japonais : L'auteur se range à l'avis du Sarvāstivādin. — Mais on doit supposer que Hiuan-tsang omet les mots : « Les Vaibhāṣikas disent : ... », car Vasubandhu, dans le Pañcaskandhaka, adopte la thèse Sautrāntika.

5. Karmaprajñāptiśāstra, chap. xi (Mdo 72, fol. 240 b).

de jouissance *(bhoga)*[1] ; 3. mort par épuisement de ces deux sortes d'actes *(ubhayakṣayāt)* ; 4. mort par le fait de ne pas éviter les causes qui nuisent *(viṣamāparihāra)*, par exemple, excès de nourriture *(atyaśana)* ».

Il faut ajouter la mort due à l'abandon des *āyuḥsaṃskaras* (ii. 10)[2].

Lorsque la vie est épuisée, l'épuisement de l'acte qui mûrit en objets de jouissance n'a pas d'efficace pour la mort [10 b] ; et réciproquement. Par conséquent la troisième alternative doit s'entendre : « mort, les deux sortes d'actes étant épuisées ».

iii. Mort avant le temps *(akālamaraṇa*, iii. 85 c).

Le Jñānaprasthāna (15, 12) dit : « Doit-on dire de l'*āyus* qu'il est ' dépendant de la série ' *(saṃtānavartin)* ou que : ' une fois né, il dure ' *(sakṛd utpannaṃ tiṣṭhati)* ? — L'*āyus* est de la première catégorie en ce qui regarde les êtres du Kāmadhātu qui ne se trouvent pas dans un des deux recueillements *(asaṃjñisamāpatti, nirodhasamāpatti)* ; il est de la deuxième catégorie en ce qui regarde les êtres du Kāmadhātu qui se trouvent dans les deux recueillements, en ce qui regarde les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu ».

Quel est le sens de ce texte ?

Lorsque, le corps *(aśraya)* étant endommagé, l'*āyus* est endommagé, l'*āyus* est ' lié à la série du corps ' *(aśrayasaṃtatipratibaddha)*. Si, le corps ne pouvant être endommagé, l'*āyus* perdure tout le temps pour lequel il a été produit, on dit que l'*āyus*, une fois né, dure[3].

Les Maîtres du Kaśmīr disent que la première sorte d'*āyus* est ' sujette à obstruction ' *(santaraya)* ; la seconde, non sujette à obstruction.

Il y a donc mort avant le temps[4].

1. Sur les divers fruits de l'acte, iv. 85 et suiv. — Sur *bhoga*, Yogasūtra, ii. 13.

2. Manque dans Paramārtha. Voir ci-dessus, p. 122. — Vibhāṣā, 20, 15.

3. Ceci est l'explication des Étrangers (Bahirdeśaka). — L'explication des Kaśmīriens ne diffère que dans les termes. Ou bien ceux-ci comprennent que l'*āyus* de la première catégorie est ' lié à sa propre série *(svasaṃtatyupanibaddha)*, mais susceptible d'être empêché '.

4. D'après Kathāvatthu, xvii, 2, les Rājagirikas et les Siddhatthikas nient la

D'après le Sūtra, il y a quatre modes d'existence [1] : l'existence qui peut être détruite par soi-même et non par autrui, etc. [2] — Quatre alternatives : 1. existence détruite par soi-même : certains êtres du Kāmadhātu, à savoir les dieux Krīḍāpradūṣikas et les dieux Manaḥpradūṣikas [3], détruisent eux-mêmes leur existence [11 a] par l'excès de leur joie ou de leur colère ; il faut ajouter les Bouddhas qui entrent d'eux-mêmes dans le Nirvāṇa ; 2. existence détruite par autrui : les êtres dans la matrice et dans l'œuf ; 3. existence détruite par soi-même et par autrui : les êtres du Kāmadhātu en général ; il faut excepter les êtres infernaux *(nāraka)*, les êtres dans l'état intermédiaire (iii. 12) etc. ; 4. existence qui n'est détruite ni par soi, ni par autrui : les êtres dans l'état intermédiaire, tous les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, une partie des êtres du Kāmadhatu : les êtres infernaux (iii. 82), les habitants de l'Uttarakuru (iii. 78 c), les personnes qui se

mort avant le temps de l'Arhat (Kośa, ii. 10). — D'après Rockhill (Life of Buddha, p. 189) et Wassilieff, p. 244, les Prajñaptivādins nient la mort avant le temps. — Le Bodhicaryāvatāra (ii. 55) admet une mort ' naturelle ' *(kāla)* et cent morts avant le temps, dues à chacune des humeurs *(vāta, pitta, śleṣman)* et aux humeurs réunies, soit 404 morts.

Outre (1) le *samucchedamaraṇa*, mort de l'Arhat ; (2) le *khaṇikamaraṇa*, disparition incessante des *dharmas* mangés par l'impermanence ; (3) le *sammutimaraṇa*, la mort qu'on attribue à un arbre, etc., l'Abhidhamma distingue (1) le *kālamaraṇa* (mort naturelle) (a) par épuisement du mérite *(puñña)*, (b) par épuisement du terme de vie *(āyu)*, (c) par épuisement des deux ; (2) l'*akālamaraṇa* (mort avant-le-temps) en raison d'un acte qui coupe l'existence *(upacchedakakammanā)*, dans le cas de Dūsī Māra, Kalabhū, etc., dans le cas des personnes assasinées en rétribution d'un acte ancien (Visuddhimagga, viii, apud Warren, p. 252 ; Commentaire de l'Aṅguttara, P. T. S., p. 111 ; Nettipakaraṇa, p. 29 ; Milinda, p. 301). — Abhidhammasaṅgaha, Compendium, p. 149.

Doctrine jaina, Umāsvāti, Tattvārthādhigamasūtra, ii. 52 : *dvividhāny āyuṃsi .....*

1. Littéralement : prises de possession de l'existence, *ātmabhāvapratilambha*. — Majjhima, iii. 53 distingue deux sortes, le *savyāpajjha* et le *avyāpajjha*.

2. Dīgha, iii. 231, Aṅguttara, ii. 159 : *atth' āvuso attabhāvapaṭilābho yasmiṃ attabhāvapaṭilābhe attasaṃcetanā yeva kamati no parasaṃcetanā ....* — Voir Kośa, vi. 56. — Vyākhyā : *ātmasaṃcetanā = ātmanā māraṇam ; parasaṃcetanā = pareṇa māraṇam.*

3. Dīgha, i. 19, iii. 31. — Vibhāṣā, 199, 15. On n'est pas d'accord : s'agit-il des Quatre Rois et des Trente-trois ou d'autres catégories de dieux du Kāmadhātu ?

trouvent dans le chemin de la vue des vérités (vi. 28), dans la méditation de bienveillance (viii. 29), dans les deux recueillements d'inconscience (ii. 42, Kathāvatthu, xv. 9) ; le Rājarṣi, c'est-à-dire le Cakravartin qui a quitté la vie mondaine ; le messager du Bouddha [1] ; les personnes dont le Bouddha a prophétisé qu'elles vivront un certain temps [2] : Dharmila [3], Uttara [4], Gaṅgila [5], le fils de marchand Yaśas Kumāra, Jīvaka, etc. ; le Bodhisattva dans sa dernière existence, la mère du Bodhisattva enceinte du Bodhisattva, le Cakravartin, la mère du Cakravartin enceinte du Cakravartin.

Objection. — Le Sūtra nous rapporte une demande de Śāriputra et la réponse que lui fit Bhagavat : « Quels sont, Seigneur, les êtres dont l'existence *(ātmabhāvapratilambha)* ne peut être détruite ni par soi, ni par autrui ? » — « Śāriputra, les êtres qui sont nés dans le Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana », c'est-à-dire dans la sphère la plus élevée de l'Ārūpyadhātu, dans le *bhavāgra*. — Comment pouvez-

1. *jinadūta*. — Par exemple un certain Śuka fut envoyé par Bhagavat à Āmrapālī ; les Licchavis qui se livraient à des exercices militaires *(yogyā)*, l'aperçurent et le couvrirent d'une pluie de flèches. Mais le messager du Bouddha ne peut être tué avant d'avoir rempli sa mission.

2. *jinoddiṣṭa* — *iyantaṃ kālam anena jīvitavyam iti ya ādiṣṭo bhagavatā*. Peut-être faut-il comprendre : « les personnes auxquelles le Bouddha donne un ordre sachant qu'elles vivront encore tant de temps ». Les notes que M. J. Przyluski veut bien me remettre sur Yaśas et Jīvaka rendent cette version assez plausible :

« Dans Mahāvagga, i. 7, le § 4 est presque incompréhensible. Yaśas s'écrie « Quel danger ! » et on ne sait à quel danger il fait allusion. Dans le passage correspondant du Vinaya des Sarvāstivādins tout s'explique : « Alors Yaśas ayant franchi la porte de la ville arriva auprès de la rivière de Vārāṇasī. Alors le Bhagavat se promenait au bord de cette rivière. Yaśas, voyant l'eau, poussa un cri comme auparavant. Le Buddha, entendant ce cri, dit au jeune homme : « Cet endroit n'a rien d'effrayant. Traverse le courant et viens » (Tōk. xvii, 3, 26[a]).

La femme de Subhadra (comp. Divyāvadāna, 262-270) meurt avant d'avoir accouché ; le corps est incinéré mais l'enfant n'est pas consumé. Le Buddha dit à Jīvaka d'aller prendre l'enfant au milieu des flammes : Jīvaka obéit et revient sans avoir eu aucun mal (xvii. 1, 6[a]) ».

3. Lecture fournie par la Vyākhyā. — Tibétain : *chos len*.

4. Tibétain : *mchog can*.

5. Tibétain : *gaṅ ga len*. — Les transcriptions chinoises donnent Gañjila ; voir les suicides manqués de Gaṅgika, Avadānaśataka, 98.

vous dire, en présence de ce texte, que l'existence de tous les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu est à l'abri de toute destruction, par soi ou par autrui ?

L'École (Vibhāṣā, 151, 12) explique [11 b] : Les êtres du Rūpadhātu et des trois premiers étages de l'Ārūpyadhātu peuvent détruire leur existence ' par soi ', c'est-à-dire par le chemin de leur propre terre, ' par autrui ', c'est-à-dire par le chemin appartenant au vestibule *(sāmantaka)* de l'étage supérieur (vi. 48, viii. 22). Mais, dans le dernier étage de l'Ārūpyadhātu, font défaut à la fois et un chemin appartenant à cet étage et aussi le chemin d'un étage supérieur : donc l'existence des êtres qui y résident ne peut être modifiée ni par soi, ni par autrui.

La réponse nous parait faible ; en effet, on peut, dans le dernier étage de l'Ārūpyadhātu pratiquer le chemin appartenant à l'étage immédiatement inférieur *(ākiñcanyāyatana)* (viii. 20). Il faut donc admettre une autre explication (Vibhāṣā, *ibid.).* — Dans sa réponse à Śāriputra, le Bouddha, en nommant les êtres du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, entend désigner tous les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, car en nommant la fin *(paryanta)* on désigne *(saṃpratyaya)* le commencement. On peut démontrer que tel est l'usage. Tantôt l'Écriture nomme le premier terme d'une liste dont elle vise l'ensemble, par exemple : « La première *sukhopapatti* (iii. 72), à savoir *(tadyathā)* les dieux Brahmakāyikas ». Il faut entendre : « les Brahmakāyikas, les Brahmapurohitas, les Mahābrahmās ». Tantôt l'Écriture nomme le dernier terme : « La deuxième *sukhopapatti,* à savoir les dieux Ābhāsvaras ». Il faut comprendre : « les Parīttābhas, les Apramāṇābhas et les Ābhāsvaras ».

Mais on peut contester cette explication. Dans les deux textes ci-dessus figure l'expression *tadyathā* qui introduit un exemple. Il faut traduire, non pas : ' à savoir ', mais : ' par exemple '. C'est la règle, en ce qui regarde les exemples, qu'en nommant un cas on désigne tous les cas semblables. Et nous admettons que, dans les deux textes sur les *sukhopapattis,* l'Écriture désigne tous les termes de la liste en nommant le premier ou le dernier. Mais la réponse de Bhavagat à Śāriputra ne contient pas l'expression *tadyathā.*

Cette expression, dirons-nous, n'introduit pas un exemple, car nous la rencontrons dans des Sūtras qui donnent une énumération complète : « Les êtres matériels, divers de corps, divers de notion, à savoir *(tadyathā)* les hommes et une partie des dieux... » (iii. 6) [12 a]. Donc l'expression *tadyathā* introduit une définition *(upadarśanārtha)*. Donc Bhagavat, dans sa réponse à Śāriputra, désigne le commencement en nommant la fin, c'est-à-dire entend parler des deux sphères supérieures dans leur totalité [1].

Quels sont les caractères *(lakṣaṇa)* du *dharma* conditionné *(saṃskṛtasya)* ?

45 c-d. Les caractères sont la naissance, la vieillesse, la durée, l'impermanence [2].

Ces quatre *dharmas*, naissance *(jāti)*, vieillesse *(jarā)*, durée *(sthiti)*, impermanence *(anityatā)*, sont les caractères des conditionnés. Le *dharma* dans lequel se trouvent ces caractères est conditionné *(saṃskṛta)* ; celui dans lequel ils ne se trouvent pas est inconditionné *(asaṃskṛta)* [3].

La naissance est ce qui produit ou fait naître *(utpādayati)* les conditionnés ; la durée, ce qui les stabilise ou les fait durer *(sthāpayati)* ; la vieillesse, ce qui les détériore ; l'impermanence, ce qui les détruit.

1. Le fait que l'expression *tadyatha* manque dans la réponse de Bhagavat ne prouve pas que cette réponse doive être entendue à la lettre.

2. [*lakṣaṇani ... jatir jara sthitir anityata*]

La version tibétaine : *lakṣaṇany eva (mtshan ñid dag ni ...)*.

Paramārtha : « En outre, il y a les *lakṣaṇas* du *saṃskṛta* ... ».

Hiuan-tsang : « Les *lakṣaṇas*, à savoir naissance, durée, changement, destruction du *saṃskṛta* ».

Vibhāṣā, 38, 12 ; Abhidharmahṛdaya (Nanjio, 1288), ii. 10.

Une definition provisoire du *saṃskṛta* a été donnée i. 7 a-b.

3. *viparyayad asaṃskṛta iti yatraitani na bhavanti so 'saṃskṛta iti.* — Mais ne peut-on pas dire que la durée est un caractère de l'inconditionné ? Non. Par caractères on entend des choses en soi *(dravyantararūpa)* distinctes du *dharma* caractérisé, qui font naître, durer, dépérir et périr ce *dharma*. L'inconditionné dure mais ne possède pas le caractère ' durée ', voir ci-dessous p. 224 l. 5.

Le Sūtra n'enseigne-t-il pas l'existence de trois ' caractères conditionnés ' *(saṃskṛtalakṣaṇa)* du conditionné ? Le Sūtra dit en effet : « Du conditionné, il y a, ô Bhikṣus, trois caractères qui sont eux-mêmes conditionnés. Quels sont ces trois ? Du conditionné la production ou origine *(utpāda)* est objet de connaissance ; est objet de connaissance sa disparition *(vyaya)* et aussi sa durée-modification *(sthityanyathātva)*. »[1]

Le Vaibhāsika. — Le Sūtra devrait nommer quatre caractères. Le caractère qu'il omet est le caractère de durée, *sthiti*. A vrai dire, il emploie le mot *sthiti* dans le composé *sthityanyathātva*, ' durée-modification ' : mais *sthityanyathātva* est une expression qui signifie ' vieillesse '. De même que le Sūtra dit ' production ' *(utpāda)* au lieu de ' naissance ' *(jāti)*, ' disparition ' *(vyaya)* au lieu de ' impermanence ' *(anityatā)* : de même il dit *sthityanyathātva* au lieu de ' vieillesse ' *(jarā)*.

Si le Sūtra ne spécifie que trois caractères, c'est parce que, en vue d'exciter le dégoût chez les fidèles[2], il signale comme caractères du conditionné les *dharmas* qui font voyager le conditionné à travers les trois époques : la force de la naissance le fait passer *(saṃcārayati)* du futur dans le présent [12 b] ; la vieillesse *(sthityanyathātva)* et l'impermanence *(vyaya)* le font passer du présent dans le passé, car, après que la vieillesse l'a affaibli *(durbalīkṛtya)*, l'impermanence l'achève *(vighātāt)*. L'École donne une comparaison (Vibhāsā, 39, 6) : Supposons un homme dans une forêt obscure, et dont trois ennemis désirent la perte. Le premier fait sortir cet homme de la

1. C'est le Trilakṣaṇasūtra (voir ci-dessous p. 227 l. 11). — Saṃyuktāgama, 12, 21 ; Aṅguttara, i. 152 : *tīṇ 'imāni bhikkhave saṃkhatassa saṃkhatalakkhaṇāni | katamāni tīṇi | uppādo paññāyati vayo paññāyati ṭhitassa aññathattaṃ paññāyati*. — La rédaction sanscrite porte : *sthityanyathātva* (Madhyamakavṛtti, p. 145) ; Kathāvatthu, trad. p. 55 : *ṭhitānaṃ aññathatta*.

Sur l'*anyathābhāva*, Saṃyutta, ii, 274. — L'Abhidhamma n'admet que trois caractères : certains docteurs omettent même la *sthiti* (Kathāvatthu, traduction, note p. 374).

Les quatre *lakṣaṇas* du Vijñānavāda, Bodhisattvabhūmi, I, xvii, § 15 (Madhyamakavṛtti, p. 546).

2. *ābhiprāyiko hi sūtranirdeśo na lākṣaṇikaḥ*.

forêt : le second l'affaiblit ; le troisième détruit son principe vital. Tel est le rôle des trois caractères à l'égard du conditionné [1]. — La durée *(sthiti)*, au contraire, soutient le conditionné et le fait durer : c'est pourquoi le Sūtra ne la compte pas parmi les caractères. En outre, l'inconditionné *(asaṃskṛta)* persiste éternellement dans sa nature propre *(svalakṣaṇe sthitibhāva)* : le caractère de durée n'est pas sans ressemblance avec cette persistence de l'inconditionné. Pour éviter toute confusion, le Sūtra n'indique pas la durée comme caractère du conditionné.

Les Sautrāntikas pensent que le Sūtra nomme la durée ; il la nomme en l'associant à la vieillesse : *sthityanyathātva*, c'est-à-dire ' *sthiti* et *anyathātva* '. Quel avantage, direz-vous, à faire de ces deux caractères un seul caractère ? — C'est à la durée que s'attachent les hommes : pour dégoûter de la durée, le Sūtra la nomme ensemble *(abhisamasya)* avec la vieillesse, comme une prospérité associée à une oreille noire [2].

Conclusion : il y a quatre caractères.

La naissance, la durée, etc. d'un *dharma* quelconque sont aussi des conditionnés. Elles doivent donc naître, durer, vieillir, périr ; elles doivent donc, à leur tour, posséder quatre caractères : naissance-de-la-naissance, etc., qui seront les caractères secondaires *(anulakṣaṇa)* du *dharma* envisagé. Ces caractères secondaires, étant des conditionnés, auront à leur tour quatre caractères. Progressus ad infinitum.

Il n'y a pas progressus ad infinitum. [13 a]

46 a-b. Ils ont à leur tour des caractères nommés naissance-de-la-naissance, durée-de-la-durée, etc. ; le caractère primaire agit sur huit *dharmas*, le caractère secondaire, sur un *dharma* [3].

1. La même comparaison, avec une affabulation différente, Atthasālinī, 655.
2. *śriyam iva kalakarṇisahitām* ; comparer Burnouf, Introduction, p. 255.
3. *jatijatyādayas teṣāṃ te 'ṣṭadharmaikavṛttayaḥ* /

La théorie des *lakṣaṇas* et des *anulakṣaṇas* est réfutée par Nāgārjuna, Madhyamaka, vii. 1 et suiv. — Voir Madhyamakavṛtti, p. 148, sur la théorie des Sāṃmitīyas qui admettent sept *lakṣaṇas* et sept *anulakṣaṇas*, *utpāda*, *utpādotpāda*, etc.

Quatre caractères primaires *(mūlalakṣaṇa)*, décrits ci-dessus.

Quatre caractères secondaires *(anulakṣaṇa)*, naissance-de-la-naissance, durée-de-la-durée, vieillesse-de-la-vieillesse, impermanence-de-l'impermanence.

Tous les conditionnés sont des conditionnés en raison des caractères primaires ; ceux-ci, à leur tour, sont des conditionnés en raison des quatre caractères secondaires.

Vous dites que chacun des caractères primaires doit avoir, tout comme le *dharma* qu'il caractérise, quatre caractères, et ainsi de suite : c'est que vous ne comprenez pas qu'elle est l'activité, l'opération *(vṛtti = dharmakāritra = puruṣakāra*, iv. 58) des différents caractères.

Lorsque naît un *dharma* — que nous appellerons le *dharma* principal, *mūladharma*, une pensée, un mental *(caitta)* — neuf *dharmas*, lui compris, naissent ensemble : le *dharma* principal, quatre caractères primaires, quatre caractères secondaires. Le premier caractère primaire, la naissance primaire *(jāti, mūlajāti)* fait naître le *dharma* principal, plus trois caractères primaires (durée, vieillesse et impermanence), plus les quatre caractères secondaires : en tout huit *dharmas*. Il ne se fait pas naître lui-même : il naît par le caractère secondaire naissance-de-la-naissance *(jatijāti)*. [13 b] — De même qu'une poule fait naître beaucoup d'œufs et que chaque œuf ne fait naître qu'une poule (Vibhāṣā, 39, 4) ; de même la naissance primaire *(jāti, mūlajāti)* fait naître huit *dharmas*, tandis que la naissance-de-la-naissance ne fait naître qu'un *dharma*, à savoir la naissance primaire.

Il en va de même des autres caractères primaires et secondaires. La durée-de-la-durée fait durer la durée primaire, laquelle fait durer le *dharma* principal, trois caractères primaires et les quatre caractères secondaires y compris la durée-de-la-durée. De même pour la vieillesse et l'impermanence primaires qui font vieillir et périr huit *dharmas*, et qui vieillissent et périssent elles-mêmes par le caractère secondaire qui leur correspond, vieillesse-de-la-vieillesse, impermanence-de-l'impermanence *(jarājarā, anityatānityatā)*.

Donc les caractères ont eux-mêmes des caractères nommés *anulakṣaṇas* : ceux-ci sont au nombre de quatre et non pas de seize ; et il n'y a pas progression à l'infini.

Le Sautrāntika dit :

i. Tout cela, c'est analyser l'espace ![1] La naissance, la durée, etc., ne sont pas des entités *(na dravyataḥ saṃvidyante)*, des choses en soi et à part. Nous connaissons les choses soit par évidence, soit par induction, soit par le témoignage de l'Écriture : ces trois moyens de connaissance *(pramāṇa)* manquent en ce qui concerne les caractères.

Mais, réplique le Sarvāstivādin, le Sūtra dit : « Du conditionné la production est objet de connaissance *(utpado 'pi prajñāyate...)* »[2]

Ignorant ! tu t'attaches aux syllabes et erres sur le sens. Bhagavat a dit cependant que c'est le sens, et non pas la lettre, qui est le recours[3]. Quant au sens de ce Sūtra, il est manifeste.

Aveuglés par l'ignorance, les sots s'imaginent que la série *(prabandha)* des phénomènes conditionnés *(saṃskāras)* est un ' moi ', appartient à un ' moi ' ; et, en conséquence, ils s'attachent à cette série. [14 a] Bhagavat veut mettre un terme à cette imagination erronée et à l'attachement qui en résulte : il veut montrer que la série *(pravāha)* est conditionnée *(saṃskṛta)*, c'est-à-dire ' produite par les causes successives ' *(pratītyasamutpanna)* ; et il enseigne quelles sont les trois marques de ce qui est produit par les causes successives : « Trois *saṃskṛtalakṣaṇas* du *saṃskṛta* sont objet de connaissance ». C'est la série que Bhagavat entend désigner comme étant conditionnée : car, de toute évidence, il n'attribue pas les trois marques à chaque moment de la série, puisqu'il dit que ces marques sont objet de connaissance : en effet, la production du moment, sa vieil-

1. *tad etad ākāśaṃ pāṭyate* : l'espace est un pur néant, une pure absence de matière susceptible de résistance. On ne peut l'analyser *(vipāṭyate, vibhidyate)*.

2. Voir p. 223 n. 1.

3. *catvārimāni bhikṣavaḥ pratisaraṇāni katamāni catvāri* | *dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ arthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjanam* | *nītārthasūtrāntaṃ pratisaraṇaṃ na neyārtham jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānam.*

Voir les sources citées Madhyamakavṛtti, 268, 598.

lesse, sa disparition, ne sont pas objet de connaissance ; ce qui n'est pas objet de connaissance ne peut être une marque.

Si le Sūtra emploie deux fois le mot *saṃskṛta* : « Il y a trois *saṃskṛtalakṣaṇas* du *saṃskṛta* », c'est pour qu'on sache que ces trois marques ne sont pas des indices révélant la présence du *saṃskṛta* (*saṃskṛtāstitve lakṣaṇāni*), comme les hérons indiquent le voisinage de l'eau ; ni non plus des signes qualitatifs du *saṃskṛta*, comme les signes des jeunes filles permettent de dire que celles-ci sont bonnes ou mauvaises ; non, ces marques, se trouvant dans une chose, montrent que cette chose est *saṃskṛta* (*saṃskṛtalakṣaṇam* = *saṃskṛtatve lakṣaṇam*). [Nous traduirons donc le texte canonique : « Le conditionné possède trois marques visibles qui montrent qu'il est conditionné, c'est-à-dire produit par les causes successives. Ces marques sont la naissance, la durée-modification, l'impermanence »].

ii. D'après nous, ce qu'il faut entendre par production ou naissance (*utpāda, jā'i*), c'est le fait que la série commence (*pravāhasya ādiḥ*) ; la disparition ou impermanence (*vyaya, anityatā*), c'est la fin ou cessation (*nivṛtti, uparati*) de la série ; la durée (*sthiti*), c'est la série continuant (*anuvartamāna*) du commencement jusqu'à la fin ; l'évolution (*sthityanyathātva*) ou vieillesse (*jarā*), c'est la modification de la série continuée, la différence entre ses états successifs. — C'est en se plaçant à ce point de vue — c'est-à-dire en considérant la naissance, la destruction, etc., comme étant la série elle-même, la série commençant, finissant, se prolongeant, se modifiant (*pravāharūpa*) — que Bhagavat disait à Sundarananda perpétuellement attentif à ses états d'âme (*nityam upasthitasmṛti*) : « Bien, homme ! tu connais tes sensations naissant, durant, prenant fin et disparaissant ». [1]

1. Saṃyukta, 11. 14. -- *pravāhagatā hi vedanās tasya viditā evotpadyante* | *viditā avatiṣṭhante* | *viditā astaṃ parikṣayaṃ paryadānaṃ gacchanti* | *na kṣaṇagatāḥ kṣaṇasya duravadhāratvāt* (Vyākhyā).

Tibétain : Le kulaputra Nanda (Comp. Aṅguttara, iv. 166).

Comparer Saṃyutta, v. 180 : Majjhima, iii. 25 (où Bhagavat dit de Śāriputra ce qu'il dit ici de Nanda) :

dhammā viditā uppajjanti viditā upaṭṭhahanti viditā abbhatthaṃ gacchanti.

Nous dirons donc [1] :

« La naissance est le commencement de la série ; la disparition en est la rupture ; la durée est la série même ; l'évolution est la différence entre ses états successifs. »

Et encore :

« La production, c'est existence consécutive à non-existence ; la durée, c'est la série ; l'impermanence, la rupture de la série ; l'évolution est censée être la différence entre les états successifs de la série. »

« Direz-vous que, le *dharma* étant momentané, le *dharma* périrait [immédiatement] si la durée manquait ? Mais [, si le *dharma* est momentané,] il périt spontanément : c'est en vain que vous attribuez la durée au *dharma* momentané [2]. »

1. ḥdir smras pa rgyun gyi daṅ po skye ba ni / chad pa ḥjig pa gnas pa ste // de ñid sna phyiḥi bye brag ni // gnas pa gzhan du ḥgyur ba ñid // yaṅ ḥdir smras pa sṅon med las byuṅ skye ba ste // rgyun gnas de chad ḥjig pa yin // rgyun gyi sṅa phyiḥi bye brag ni / gnas pa ghzan du ḥgyur bar ḥdod // skad cig maḥi chos la ni // gnas pa med na ḥjig par ḥgyur // de yaṅ ḥjig ḥgyur de yi phyir // de yi der rtag don med do /

jātir ādiḥ pravāhasya [*ucchedo vyayaḥ*] *sthitis tu saḥ* /
[*sthityanyathātvaṃ*] *tasyaiva* [*pūrvāparaviśiṣṭatā*] //
abhūtvā bhāva utpādaḥ prabandhaḥ sthitir anityata /
taducchedo [*jarā tasya pūrvāparaviśiṣṭatā*]
kṣaṇikasya hi dharmasya [*sthitiṃ vinā bhaved vyayaḥ*]
sa ca vyeti [*svayaṃ*] *tasmād vṛthā tatparikalpanā* //

Majjhima, iii. 25 contient la formule *evaṃ kila me dhammā ahutvā sambhonti* qui devint la thèse des Sautrāntikas *abhūtvā bhāva utpadaḥ* (p. 229, l. 18), qu'on lit Milinda, p. 51, *ahutvā sambhoti*, et qui est contredite par les Sarvāstivādins et par Milinda, p. 52 : *natthi keci saṃkhara ye abhavanta jayanti*. — Nāgasena est Vibhajyavādin, p. 50.

2. Si on dit : « C'est en raison de la durée (*sthitisadbhāvāt*) que le *dharma*, une fois né, ne périt pas pour un moment : faute de durée, ce moment même n'existerait pas, » — non, car le moment existe en raison des causes qui le produisent.

Si on dit : « La durée accueille, embrasse (*upagṛhṇati*) le *dharma* engendré par les causes », nous demandons : « Si la durée n'accomplissait pas cet office, qu'arriverait-il ? » — « Le *dharma* n'existerait pas (*ātmasatta dharmasya na bhavet*) ». — « Dites donc alors que la durée engendre, non pas qu'elle fait durer ».

Si on dit : « La durée fait se continuer (*avasthāpayati*) la série », il faut réserver le nom de durée aux causes.

Par conséquent c'est la série *(pravāha)* que le Sūtra envisage lorsqu'il parle de durée, et la définition de l'Abhidharma (Prakaraṇapāda, 14 b 7) se trouve justifiée [15 a] : « Qu'est-ce que la durée ? Les *saṃskāras* nés et non détruits ». — La nature du ' moment ' *(kṣaṇadharmatā)* ne peut être ' d'être né et de ne pas être détruit '.

Le Jñānaprasthāna (2, 13) dit cependant : « Relativement à une pensée *(ekasmin citte)*, qu'est-ce que la production ? C'est la naissance *(jāti)*. — Qu'est-ce que la disparition *(vyaya)* ? C'est la mort *(maraṇa)*, — Qu'est-ce que l'évolution *(sthityanyathātva)* ? C'est la vieillesse *(jarā)* ».

Mais ce passage du Śāstra vise, non pas un moment de pensée, mais la pensée d'une existence homogène *(nikāyasabhāgacitta)*. [Dans une existence homogène (ii. 41) les pensées sont multiples, mais cette multiplicité peut être désignée comme étant une pensée].

iii. Cependant, à la condition de ne pas considérer les caractères comme des choses en soi, on peut dire que chaque moment *(kṣaṇa)* pris à part possède les quatre caractères.

En effet, (1) chaque moment existe après avoir été inexistant *(abhūtvā bhāvaḥ)* : son existence, consécutive à sa non-existence, est sa naissance ; (2) après avoir existé, il n'existe plus *(bhūtvā abhāvaḥ)* : c'est sa disparition *(vyaya)* ; (3) la durée du moment, c'est l'enchaînement ou le procès des moments successifs *(uttarottarakṣaṇānubandha)* : en effet, le moment postérieur ressemble au moment antérieur, il est donc son substitut *(pratinidhībhūta)* : le moment antérieur existe encore, dure encore pour ainsi dire *(avatiṣṭhata iva)*. Donc le moment postérieur peut être considéré comme la durée du moment antérieur ; (4) la dissimilitude *(visadṛśatva)* de la durée ainsi comprise, c'est sa transformation *(sthityanyathātva)*.

Direz-vous que, lorsque les moments successifs sont semblables *(sadṛśa)*, il n'y a pas dissimilitude ? — Il y a dissimilitude, comme cela résulte de la différence dans le temps de chute, tardive ou plus rapide, d'un *vajra* qui est projeté ou non projeté, qui est projeté avec force ou sans force [1] : différence due à la transformation, différente

1. *kṣiptākṣiptabalidurbalakṣiptasya vajrādeś cirāśutarapātakālabhedāt.*

dans chaque cas, des grands éléments *(mahabhutapariṇāmaviśeṣa)* du *vajra*. — Lorsque les *dharmas* se succèdent en série homogène, la différence est petite : c'est pourquoi, bien qu'ils diffèrent, on les considère comme semblables [15 b].

Le Sarvāstivādin objecte. — Votre définition *(vyavasthā)* des caractères ne vaut pas pour tous les *dharmas* conditionnés. En effet, votre définition de la durée suppose un moment subséquent : ce moment fait défaut pour l'ultime moment d'un son ou d'une flamme, pour l'ultime moment de la pensée d'un Arhat. Donc l'ultime moment du son, de la flamme, de l'Arhat, n'a ni durée, ni transformation.

Nous n'attribuons pas la durée à tous les *dharmas* conditionnés ! Nous disons que toute durée est sujette à transformation. Bhagavat enseigne trois caractères, parce que, dans certains cas *(saṃbhavaṃ prati)*, il y a trois caractères. Mais, de l'ultime moment de la flamme, il y a seulement production et disparition, non pas durée, non pas transformation.

En résumé : les *dharmas* conditionnés, après ne pas avoir existé, existent ; après avoir existé, n'existent plus ; la série de ces *dharmas* c'est leur durée ; la dissimilitude de la série, c'est leur transformation. Tel est l'enseignement que donne Bhagavat dans le Sūtra des trois caractères. On n'a que faire des choses en soi, naissance, etc.

iv. Le Vaibhāṣika objecte. — D'après vous, la naissance, c'est le *dharma* même en tant qu'il existe après avoir été inexistant. Le *dharma*, qui est le ' caractérisé ' *(lakṣya)*, sera donc aussi le caractère *(lakṣaṇa)*.

Quel mal ? Les marques *(lakṣaṇa)* du Mahāpuruṣa ne sont pas différentes ou distinctes du Mahāpuruṣa. Les cornes, la bosse, le fanon, le sabot, la queue du zèbre, qui sont ses marques, ne diffèrent pas du zèbre. Les grands éléments *(mahabhuta)* n'existent pas à part de leur caractère propre, solidité *(kāṭhinya)*, etc. (i. 12 d). — De même, pour le Vaibhāṣika, qui affirme la ' momentanéité ' des *dharmas (kṣaṇikavadin)*, l'ascension de la fumée n'est autre chose que la fumée même [1].

1. La fumée est momentanée ; lorsqu'elle se ' reproduit ' dans un lieu plus élevé

Regardons-y de plus près. Encore que je saisisse *(grah)* la nature propre *(svabhāva)* des visibles, etc. qui sont conditionnés, aussi longtemps que je ne connais pas le fait qu'ils n'existent pas antérieurement, qu'ils n'existent pas postérieurement, que leur série va se transformant, aussi longtemps je ne connais pas leur qualité d'être conditionnés. Par conséquent, la qualité de conditionné n'a pas pour marque la qualité de conditionné, mais bien l'inexistence antérieure, etc. [1] Et il n'existe pas de caractères, choses en soi, distinctes des visibles et autres conditionnés.

v. Si nous admettons la réalité des caractères, comme ils sont donnés comme simultanés *(sahabhūta)*, nous devrons admettre qu'un *dharma* naît, dure, vieillit et périt en même temps.

Vainement le Sarvāstivādin prétendra que les caractères n'exercent pas leur activité en même temps *(kāritrakālabheda)* : que la naissance engendre avant d'être née elle-même, étant encore à l'état futur, et qu'une fois née elle n'engendre plus ; que la durée, la vieillesse et l'impermanence exercent leur activité lorsqu'elles sont actuelles et non pas à l'état futur ; que, par conséquent, les trois derniers caractères étant actifs à un moment où le premier n'est plus actif, les quatre caractères peuvent être simultanés sans contradiction.

Considérons d'abord la naissance qui, étant future, engendre. Il faudra examiner si un *dharma* futur existe réellement *(dravyatas)* (vi. 25) ; si un *dharma* futur, à supposer qu'il existe, peut être actif. — Si la naissance, future, produit son opération d'engendrer, comment peut-on dire qu'elle soit future ? En effet, d'après le Vaibhāṣika,

que celui qu'elle occupe d'abord, les hommes disent qu'elle monte *(ūrdhvagamanākhyāṃ labhate)* et conçoivent l'ascension *(ūrdhvagamanatvam)* comme distincte de la fumée (voir iv. 2 b).

1. *na ca saṃskṛtānāṃ rūpādīnāṃ tāvat saṃskṛtatvaṃ lakṣyate gṛhṇatāpi svabhāvaṃ yāvat prāgabhavo na jñāyate paścāc ca saṃtateś ca viśeṣa (iti) na tenaiva saṃskṛtatvena saṃskṛtatvaṃ lakṣyate.*

Si, saisissant la nature propre du visible, je le saisissais comme étant conditionné *(saṃskṛtam iti)* avant de connaître son inexistence antérieure, on pourrait dire que le conditionné est la marque du conditionné, que le conditionné est caractérisé par le conditionné *(tenaiva tal lakṣitaṃ syāt)*. Mais tel n'est pas le cas.

le *dharma* futur est celui qui n'exerce pas son activité *(aprāptakāritram hy anāgatam iti siddhāntaḥ).* Vous aurez à définir le futur. D'autre part, lorsque le *dharma* est né, a été engendré, l'opération de la naissance est passée, comment pouvez-vous dire que la naissance soit alors actuelle ? Vous aurez à définir le présent.

Et pour les autres caractères, de deux choses l'une, ou bien leur activité s'exerce simultanément, ou bien leur activité s'exerce en succession. Dans la première hypothèse [16 b], tandis que la durée fait durer un *dharma*, la vieillesse le fait vieillir et l'impermanence le détruit : le *dharma* dure, vieillit et périt en même temps. Quant à la seconde hypothèse, admettre que l'activité des caractères n'est pas simultanée, c'est admettre trois moments, c'est renoncer à la doctrine de la momentanéité [1].

Le Vaibhāṣika répond : Pour nous, le *kṣaṇa* ou moment, c'est le temps durant lequel les caractères ont achevé leur opération *(kāryaparisamāptilakṣaṇa eṣa naḥ kṣaṇaḥ)* [2].

Dans cette hypothèse, expliquez donc pourquoi la durée, naissant en même temps que la vieillesse et l'impermanence, accomplit son opération de ' faire durer ce qui doit durer ' *(sthāpyaṃ sthāpayati)* avant que la vieillesse et l'impermanence accomplissent leur opération de faire vieillir et de détruire ? — Si vous répondez que la durée, plus forte, accomplit la première son opération, nous demanderons comment la durée s'affaiblit plus tard de telle sorte que, rencontrant la vieillesse et l'impermanence, elle vieillit et périt, non pas seule, mais avec elle le *dharma* qu'elle doit faire durer ?

Vous direz peut-être que la durée, ayant achevé sa tâche *(kṛtakṛtya)*, ne peut pas la remplir à nouveau, de même que la naissance, ayant engendré, n'engendre plus ? — La comparaison n'est pas légitime. L'opération *(puruṣakāra)* de la naissance consiste à attirer du futur et à faire entrer dans le présent le *dharma* qu'elle doit engen-

1. Le Vaibhāṣika est ' partisan de la momentanéité ' *(kṣaṇikavādin)* : le *dharma* ne dure qu'un moment et périt de lui-même. Voir iv. 2 b ; Wassilief, p. 325. — Mais que faut-il entendre par *kṣaṇa* ? Là est la difficulté.

2. D'autres définitions, iii. 86 a.

drer : une fois que le *dharma* est entré dans le présent, la naissance est incapable de l'y faire entrer à nouveau. Mais l'opération de la durée est de faire durer *(sthāpayati)* le *dharma* ' qui doit être fait durer ' *(sthāpya)*, d'empêcher le *dharma* qu'elle fait durer de vieillir et de périr. Ce qui dure, la durée est capable de le faire durer indéfiniment. Par conséquent, la durée est capable de répéter son opération.

En raison de quel obstacle ou de quelles forces adverses *(pratibandha)* l'activité de la durée cessera-t-elle une fois qu'elle a commencé ? [17 a] Ces forces seraient-elles la vieillesse et l'impermanence, la vieillesse affaiblissant la durée que l'impermanence tue ensuite ? Dans cette hypothèse, la vieillesse et l'impermanence sont plus fortes que la durée, il convient donc qu'elles exercent d'abord leur activité. — En outre, d'après votre conception de la durée et de son rôle, c'est par l'activité de la durée que durent, non seulement le *dharma* principal, mais encore la vieillesse et l'impermanence. Donc, quand l'activité de la durée prend fin, le *dharma* principal, la vieillesse et l'impermanence arrêtent de durer. On demande comment, et à l'égard de quel objet, la vieillesse et l'impermanence exerceront leur activité de faire vieillir et de faire périr.

Nous ne voyons vraiment pas ce que la vieillesse et l'impermanence ont à faire. C'est par la durée qu'un *dharma*, une fois né, ne périt pas pour un certain temps, ne périt pas aussitôt né *(utpannamātra)*. Si la durée, sa tâche accomplie, néglige le *dharma*, bien certainement il ne durera plus ; c'est-à-dire, il périt de lui-même.

Nous entendons bien la durée et l'impermanence du *dharma* : « Un *dharma*, après être né, ne périt pas », « un *dharma*, après avoir duré, périt ». — Mais comment attribuer à un *dharma* la vieillesse ? La vieillesse, c'est la transformation, la dissimilitude entre deux états. Or, peut-on dire d'un *dharma* qu'il devient différent de lui-même ?

« S'il reste celui-ci, il n'est pas celui-là ; s'il est transformé, il n'est plus celui-ci. Donc la transformation d'un *dharma* est impossible ».[1]

1. *yadi sa eva nāsāv athānyathā na sa eva* [*hi* /
tasmād ekasya dharmasya nānyathātvaṃ prasidhyati /]

D'après une autre École [1], c'est avec le concours de causes extérieures de destruction, le feu, le marteau, etc., que le caractère d'impermanence fait périr certains *dharmas*, le bois, la cruche [17 b]. — Théorie absurde ! De même un malade, après avoir pris le remède, supplie les dieux de le rendre efficace ! Dans la logique de ce système, ce sont les causes extérieures de destruction qui détruisent, et le caractère d'impermanence ne sert à rien.

La même école admet que la pensée et les mentaux, le son et la flamme, périssent immédiatement *(kṣaṇanirodha)*, sans que des causes étrangères interviennent, par la vertu du caractère d'impermanence. L'impermanence et la durée accomplissent en même temps leur opération : un *dharma*, en même temps, dure et périt. C'est inadmissible.

Nous concluons : c'est par rapport à la série que Bhagavat enseigne les caractères du conditionné. Ainsi compris, le Sūtra ne prète pas à la critique [2] : « Il y a trois caractères qui montrent que le conditionné est conditionné, c'est-à-dire produit par les causes successives... » [3]

Si la naissance, à l'état futur, engendre le *dharma* qu'elle doit engendrer, pourquoi tous les *dharmas* futurs ne naissent-ils pas en même temps ? [4]

46 c-d. La naissance engendre le *dharma* qu'elle doit engendrer, mais non pas sans le concours des causes et des conditions [5].

Indépendamment du concours *(sāmagrya)* des causes et des conditions la naissance isolée n'a pas la force *(sāmarthya)* d'engendrer le *dharma* qu'elle doit engendrer. Par conséquent tous les *dharmas* futurs ne naissent pas en même temps.

1. Les Saṃmitīyas (voir iv. 2 c.).
2. *evam etat sutraṃ sunitam* ....
3. Nous étudierons dans l'Introduction les diverses théories relatives à l'impermanence *(anityatva)* et à la momentanéité *(kṣaṇikatva)*.
4. Voir ci-dessus p. 231. Tout *dharma* conditionné est engendré par son caractère ' naissance '. La ' naissance ' naît en même temps que le *dharma* qu'elle engendre ; elle l'engendre avant de naître elle-même, étant ' future '.
5. *janyasya janaka jatir na hetupratyayair vina*
Les causes *(hetu)* et les conditions *(pratyaya)* sont définies ii. 49, 61 c.

1. Objection des Sautrāntikas. — S'il en est ainsi, je crois bien que ce sont les causes qui engendrent, et non pas la naissance — ce caractère qui accompagne le *dharma* depuis l'origine des temps et qui fait naître le *dharma* lorsque, enfin, les causes de ce *dharma* se rencontrent ! Quand les causes sont complètes, le *dharma* naît ; quand elles ne sont pas complètes, il ne naît pas : quelle efficace attribuerons-nous à la naissance ? [18 a] [1]

2. Réplique du Sarvāstivādin. — Prétendez-vous connaître tous les *dharmas* qui existent ? La nature des *dharmas* est subtile [2] ! Encore qu'on les voie, on ne connaît pas leur nature.

D'ailleurs, à défaut du caractère ' naissance ', l'idée de ' né ' *(jātabuddhi = jāta iti)* manquera [3]. Et si la naissance n'est pas autre chose que le *dharma* lui-même existant après avoir été inexistant, le génitif ' naissance de la couleur ', ' naissance de la sensation ', ne sera pas justifié ; car cela reviendrait à dire : ' couleur de la couleur ', ' sensation de la sensation '. — De même pour la durée, la vieillesse, la disparition.

3. Réplique du Sautrāntika. — Cette théorie vous mènera très loin : pour justifier l'idée de vide *(śūnya)*, l'idée d'impersonnel, vous admettrez l'existence d'une entité ' vide ', l'existence d'une entité ' non-moi '. Et encore, pour justifier les idées : un, deux, grand, petit,

1. La Vyākhyā cite la réponse que fait à cette objection le Bhadanta Anantavarman : « L'œil ne produit pas la connaissance visuelle sans le concours de la clarté, etc.; il n'en est pas moins cause de la connaissance visuelle ». — Réponse : « Nous constatons que l'aveugle ne voit pas, que le non-aveugle voit : nous constatons donc l'efficace de l'œil. Il n'en va pas de même de la naissance ».

Anantavarman est cité dans la Vyākhyā ad ii. 71 b-72, iii. 35 d et vii. 32.

2. *sūkṣmā hi dharmaprakṛtayaḥ*. — La nature des mentaux, *sparśa*, etc. est subtile, étant difficile à distinguer. — Sans doute, réplique le Sautrāntika ; mais Bhagavat a expliqué l'efficace du *sparśa*, etc. : « Tout ce qui est *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāras*, existe en raison du *sparśa* ... », mais il n'a pas expliqué l'efficace de la ' naissance '.

3. L'idée de ' couleur ' a pour objet le caractère propre *(svalakṣaṇa)* de la ' couleur '. Mais l'idée de ' né ' : « la couleur est née », ne porte pas sur la couleur, puisque j'ai la même idée de naissance quand il s'agit de la sensation : « la sensation est née ». Donc l'idée de ' né ' porte sur l'action produite par un certain *dharma*, indépendant de la couleur, de la sensation, et qui est la ' naissance '.

individuel *(pṛthak)*, associé, dissocié, ceci, cela, existant, etc., vous admettrez, d'accord avec les Vaiśeṣikas, toute une série d'entités : nombre *(saṃkhya)*, extension *(parimāṇa)*, individualité *(pṛthaktva)*, conjonction *(saṃyoga)*, disjonction *(vibhāga)*, qualité d'être ceci *(paratva)*, qualité d'être cela *(aparatva)*, existence *(sattā)*, etc. Il vous faudra une ' cruchéité ' *(ghaṭatva)* pour justifier l'idée de cruche.

Quant au génitif, vous n'admettez pas que la nature propre *(svabhāva)* de la couleur et la couleur soient choses différentes, et vous dites cependant : la nature propre de la couleur.

Donc vous n'avez pas établi que la ' naissance ' est une chose en soi ; vous n'avez pas établi qu'elle n'est pas seulement une désignation *(prajñāptimatra)* du *dharma* en tant qu'il existe après avoir été inexistant.

Quand je veux faire savoir à quelqu'un *(jñāpanārtham)* qu'un certain *dharma* existe qui, auparavant, n'existait pas, je lui dis : « ce *dharma* est né », je désigne ce *dharma* comme étant né. — Beaucoup de *dharmas*, couleur, sensation, etc., naissent, c'est-à-dire ' existent après avoir été inexistants '. Il y a donc beaucoup de naissances, c'est-à-dire beaucoup de *dharmas* naissant. La naissance étant multiple *(bahuvipalka, bahubheda)* [18 b], en vue de la particulariser, pour que mon interlocuteur sache qu'il s'agit de la naissance ayant nom ' couleur ' et non pas de la naissance ayant nom ' sensation ', j'emploierai le génitif, ' naissance de la couleur ', ' naissance de la sensation ', bien que la naissance de la couleur soit seulement la couleur naissant. De même on dit dans le monde ' odeur du santal ', bien que le santal soit seulement odeur, et ' corps du buste ', bien que le buste ne soit que corps [1].

4. Réplique du Sarvāstivādin. — Comme nous admettons l'existence d'un caractère ' naissance ', lequel appartient aux conditionnés et

1. Les Bouddhistes *(bauddhasiddhanta)* croient que le santal n'est que la collection des odeurs, etc. *(gandhadisamuha)*. Les Vaiśeṣikas croient que le santal existe en soi : c'est pourquoi l'auteur donne l'exemple du buste, exemple que les Vaiśeṣikas admettent. — Voir Madhyamakavṛtti, p. 66 ; Sāṃkhyapravacanabhāṣya, p. 84, 148 ; etc.

n'appartient pas aux inconditionnés, nous expliquons aisément pourquoi les inconditionnés ne naissent pas. Mais si les conditionnés naissent sans la ' naissance ', pourquoi les inconditionnés, espace, etc., ne naissent-ils pas ?

Nous disons que les conditionnés naissent, car, après avoir été inexistants, ils existent *(abhūtvā bhavanti)*. Mais l'inconditionné est éternel, comment pourrait-il naître ? — Vous expliquez que certains *dharmas*, les inconditionnés, sont privés du caractère ' naissance ', parce que, dites-vous, telle est la nature des choses *(dharmatā)* [1] : nous dirons que, en vertu de la nature des choses, tous les *dharmas* ne sont pas susceptibles de naître *(na sarvaṃ jāyate)*. — Bien plus, d'après vous, tous les conditionnés possèdent également le caractère ' naissance ' *(tulye jātimattve)* que vous refusez aux inconditionnés : cependant vous admettez que certaines causes sont capables de produire la couleur et incapables de produire la sensation. De même, d'après nous, conditionnés et inconditionnés étant également dénués du caractère ' naissance ', toutes les causes qui produisent les conditionnés sont inefficaces à l'égard des inconditionnés.

v. Le Vaibhāṣika dit que les quatre caractères, naissance, etc. sont des choses en soi [2]. — Pourquoi ? [3] — Devons-nous abandonner les Āgamas [4] pour cette raison qu'il y a des objectants ? [19 a] On ne renonce pas à semer par crainte des gazelles, on ne renonce pas à manger des friandises à cause des mouches [5]. Il faut réfuter les

1. *dharmāṇām anādikālikā śaktiḥ.*

2. Vibhāṣā, 38, 12 : Quelques-uns soutiennent que les *saṃskṛtalakṣaṇas* ne sont pas des choses réelles, à savoir les Dārṣṭāntikas qui disent : « Les *saṃskṛtalakṣaṇas* sont inclus dans le *viprayuktasaṃskāraskandha* ; le *viprayuktasaṃskāraskandha* n'est pas réel ; donc les *saṃskṛtalakṣaṇas* ne sont pas réels ». Pour réfuter leur opinion .....

3. Hiuan-tsang : « Cette théorie est la bonne. Pourquoi ? »

4. C'est-à-dire les Adhidharmaśāstras.

5. Nous possédons quatre proverbes de même signification : on ne doit pas renoncer à une chose bonne en soi à cause des défauts qu'elle présente, à cause des risques qu'elle court.

a. *Na hi bhikṣukāḥ santīti sthālyo nādhiśrīyante.*

b. *Na ca mṛgāḥ santīti yavā* (var. *śālayo*) *nopyante.*

Ces deux proverbes, qui vont souvent de compagnie, sont étudiés par le Col.

objections et s'en tenir à la Doctrine *(doṣeṣu pratividhātavyaṃ siddhāntaś cānusartavyaḥ).*

Qu'est-ce que le *nāmakāya*, le *padakāya*, le *vyañjanakāya* ?

47 a-b. Les *nāmakāya*, etc., sont les collections des *saṃjñās*, *vākyas* et *akṣaras*[1].

1. Par *nāman*, ' nom ' ou ' mot ', il faut entendre ' ce qui fait naître une idée ' *(saṃjñākaraṇa)*[2], par exemple les mots couleur, son, odeur, etc.

2. Par *pada*, ' phrase ', il faut entendre *vākya*, un discours, une phrase comportant le développement nécessaire pour que le sens soit complet *(yāvatārthaparisamāpti)*[3], par exemple la stance : « Imper-

Jacob, dans *Second Handful of Popular Maxims* (Bombay, Nirṇayasāgar, 1909, p. 42, index sub voc. *na hi bhikṣukaḥ)*, avec les références qui suivent : Mahābhāṣya, i. 99, ii. 194, iii. 23 (Kielhorn), dans le même contexte *(na hi doṣāḥ santīti paribhāṣā na kartavyā lakṣaṇaṃ vā na praṇeyam (na hi bhikṣukāḥ ...)* ; Vācaspatimiśra, Nyāyavārtikatātparyaṭīkā, pp. 62, 441 ; Bhāmatī, p. 54 ; Sarvadarṣanasaṃgraha, p. 3 de la traduction de Cowell. — Il faut ajouter Kāmasūtra (voir Cat. Oxford, 216 b), où les deux proverbes sont attribués à Vātsyāyana (signalé par Weber, *Indische Studien*, XIII, p. 326.)

c. *Ato 'jīrṇabhayān nāhāraparityāgo bhikṣukabhayān na sthālyā anadhiśrayaṇaṃ doṣeṣu pratividhatavyam iti nyāyaḥ.*

Le Col. Jacob cite, pour ce troisième proverbe, Pañcapādikā, p. 63 (dont la finale *doṣeṣu pratividhatavyam* se retrouve dans Vasubandhu), Jīvanmuktiviveka, p. 8 (qui attribue le proverbe à Ānandabodhācārya), et Hitopadeśa, ii. 50, *doṣabhīter anārambhaḥ* ....

d. *Na makṣikāḥ patantīti modakā na bhakṣyante.*

Proverbe pour lequel je n'ai d'autre référence que Vasubandhu. Il semble que les Bouddhistes, étant *bhikṣus*, ont substitué au proverbe du mendiant *(bhikṣuka)* et de la *sthālī*, le proverbe moins piquant des mouches et du gâteau.

1. *nāmakāyādayaḥ saṃjñāvākyākṣarasamuktayaḥ.*

Surendranath Dasgupta, Study of Patañjali (Calcutta, 1920), résume (p. 192-201) les diverses théories du *sphoṭa*.

2. Le terme *saṃjñākaraṇa* appartient à la langue vulgaire *(lokabhāṣā)* : c'est un équivalent de *nāmadheya*, nom, appellation, car on dit : « Devadatta est son *saṃjñākaraṇa* ». Mais, ici, on doit comprendre : « Ce qui fait naître l'idée ». En effet la *saṃjñā* est un *dharma* mental, ' idée ', ' notion ', ' concept ' (i. 14 c-d) : le *nāman* est ce qui ' fait ', ce qui engendre ce *dharma*.

3. Il ne s'agit pas de *pada* = forme déclinée ou conjuguée (Pāṇini, i. 4, 14).

manents sont les *saṃskāras*..... » et le reste [1]. — Ou bien, par *pada*, il faut entendre ce qui fait comprendre *(yena gamyante)* les diverses modalités d'activité, de qualité, de temps qui concernent une certaine personne *(kriyāguṇakālasaṃbandhaviśeṣāḥ)* : par exemple : il cuit, il lit, il va ; il est noir, jaune, rouge *(kṛṣṇo gauro raktaḥ)* [2] : il cuit, il cuira, il a cuit [3].

3. Par *vyañjana* il faut entendre *akṣara*, phonème *(varṇa)*, voyelle et consonne, par exemple *a, ā, i, ī*, etc.

Mais les *akṣaras* ne sont-ils pas les noms des lettres *(lipyavayava)*? On ne fait pas, on ne prononce pas les phonèmes en vue de désigner, de donner l'idée des lettres : mais on fait, on écrit les lettres en vue de donner l'idée des phonèmes, pour que, quand on ne les entend pas, on en ait cependant l'idée par l'écriture. Par conséquent les phonèmes ne sont pas les noms des lettres. [19 b]

4. *kāya*, ' corps ', c'est-à-dire ' collection ' ; *samukti*, en effet, a le sens de *samavāya*, d'après Dhātupāṭha, iv. 114.

On a donc : *nāmakāya* = couleur, son, odeur, etc. ; *padakāya* =

1. Il faut considérer comme un *pada* la stance entière :
anityā vata saṃskārā utpādavyayadharmiṇaḥ |
utpadya hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukhaḥ ||
qu'on explique de plusieurs manières :

a. Thèse *(pratijñā)* : « Les *saṃskāras* sont impermanents ». Argument *(hetu)* : « parce que leur nature est de naître et périr ». Exemple *(dṛṣṭānta)* : « ceux qui, étant nés, meurent, sont impermanents ».

b. L'argument : « Leur nature est de naître et de périr », est établi par la remarque : « En effet, étant nés, ils meurent ».

c. « Les *saṃskāras* sont impermanents, en d'autres termes, leur nature est de naître et périr » ; « parce que, étant nés, ils périssent » ; « étant impermanents, ils sont douloureux, donc les arrêter est bonheur », c'est là ce que le Bouddha veut enseigner à ses fidèles.

C'est la stance que prononça Śakra à la mort de Bhagavat, Dīgha, ii. 157 ; Saṃyutta, i. 158 ; Dialogues, ii. 176 ; Jātaka, 94 ; Madhyamakavṛtti, p. 39 ; Manuscrit Dutreuil de Rhins, J. As. 1898, ii. 300 (tiré à part, p. 108) ; Udānavarga, i. 1 : Mdo, 26, Anityatāsūtra ; J. Przyluski, Funérailles, p. 9.

2. Type de ' phrase nominale '.

3. Le *nāman* fait voir *(dyotaka)* le caractère propre *(svalakṣaṇa)* ; le *pada* fait voir les diverses relations où se trouve la chose dont le caractère propre est connu.

« les *saṃskāras* sont impermanents, les *dharmas* sont impersonnels ; le Nirvāṇa est tranquille .... » etc. : *vyañjanakāya* = *ka, kha, ga.....*

1. Objection du Sautrāntika. — Les mots, phrases et phonèmes *(namān, pada, vyañjana)* ne sont-ils pas ' voix ' *(vāc)* de leur nature, et par conséquent ' son ' *(śabda)* ? Donc ils font partie du *rūpaskandha* : ils ne sont pas des *saṃskāras* dissociés de la pensée comme l'enseigne le Sarvāstivādin.

Le Sarvāstivādin. — Ils ne sont pas ' voix '. La voix est ' son vocal ' *(ghoṣa)*, et un son vocal, tout seul *(ghoṣamātra)*, un cri par exemple, ne fait pas atteindre, comprendre l'objet. — Mais le mot *(nāman)*, qui d'ailleurs est en fonction du son vocal *(vācam upādāya)*, met en lumière *(dyotayati)*, fait atteindre ou signifie *(pratyāyayati)* l'objet.

Le Sautrāntika. — Ce que j'appelle ' voix ', ce n'est pas le son vocal sans plus, mais le son vocal qui fait atteindre l'objet, c'est-à-dire le son vocal sur lequel les personnes qui parlent se sont mises d'accord qu'il signifiera une certaine chose. C'est ainsi que les Anciens ont investi le son *go* du pouvoir de signifier neuf choses [20 a] :

« Les savants ont établi le son *go* dans neuf choses, région cardinale, bétail, terre, rayon, parole, diamant, œil, ciel et eau »[1].

Le philosophe pour qui « c'est le mot *(nāman)* qui met en lumière l'objet », doit admettre que le son *go* a été doté par convention de ces différentes acceptions. Si donc tel objet est signifié à l'auditeur par tel mot, c'est bien un son vocal *(ghoṣa)*, sans plus, qui le signifie. Quel avantage à supposer l'entité que vous appelez ' mot ' ?

2. Le Sautrāntika poursuit. — Le mot sera ou produit *(utpādya, janya)* par la voix[2] ou manifesté *(prakāśya, vyaṅgya)*[3] par la voix.

1. Comparer Amarasiṃha, iii, Nānārthavarga, 25.

2. C'est-à-dire : « la voix étant, le mot — *dharma* dissocié de la pensée — naît » *(vāci satyāṃ sa cittaviprayukta utpadyate)*.

3. C'est-à-dire : « le mot — *dharma* dissocié de la pensée — naît avec le son vocal en train de naître : le son vocal le manifeste en vue de la désignation de l'objet » *(ghoṣenotpadyamānena sa cittaviprayukto dharma utpadyate | sa taṃ prakāśayaty arthadyotanāya)*.

a. Dans la première hypothèse, la voix étant son vocal *(ghoṣa)* de sa nature, tout son vocal quel qu'il soit, même un cri d'animal, produira le mot. — Si vous répliquez que le mot est produit seulement par un son vocal d'une certaine nature — le son articulé, *varṇātmaka* — nous disons que cette sorte de son vocal qui est capable de produire le mot sera bien capable de désigner l'objet.

Dans la seconde hypothèse, même critique, en remplaçant le verbe ‘ produire ’ par le verbe ‘ manifester ’.

b. Mais il est absurde de supposer que la voix produise le mot. En effet, les sons n'existent pas en même temps — on a, par exemple, *r-ū-p-a* — et le mot, que vous définissez comme un *dharma*, une entité, ne peut naître par parties. Comment donc la voix, quand elle produit le mot, le produit-elle ? — Vous direz que le cas est analogue à celui de l'*avijñapti* (iv. 3 d) [20 b] : le dernier moment de la *vijñapti*, acte corporel ou vocal, en raison des moments antérieurs, crée l'*avijñapti*. Mais, dirons-nous, si le dernier moment de son de la voix crée le mot, il suffira d'entendre le dernier son pour atteindre, pour comprendre l'objet.

Ce n'est pas une échappatoire de supposer que la voix engendre *(janayati)* le phonème *(vyañjana)*, que le phonème engendre le mot, que le mot fait comprendre la chose. En effet, la même objection se présente : « Les phonèmes n'existent pas en même temps, etc. »

Pour les mêmes raisons, il est absurde de supposer que la voix manifeste le mot. [Les sons n'existent pas en même temps, et un *dharma*, entité une, tel le mot, ne peut être manifesté par parties.... et le reste]

c. [L'hypothèse que la ‘ voix ’ engendre le phonème — hypothèse que nous avons provisoirement tolérée — appelle d'ailleurs de nouvelles remarques]. Un phonème distinct de la voix, les experts appliquent vainement leur esprit et ne le découvrent pas. — D'ailleurs, la voix n'y n'engendre ni ne manifeste le phonème, pour les mêmes raisons qui font que la voix ni n'engendre ni ne manifeste le mot. [La ‘ voix ’ étant son vocal de sa nature, tout son vocal engendrera

ou manifestera le phonème. Si vous répliquez que le phonème est seulement engendré ou manifesté par un son vocal d'une certaine nature.... *comme ci-dessus ad 2 a].*

3. Mais le Sarvāstivādin peut supposer que, à l'instar du caractère ' naissance ', le mot naît avec son objet *(sahaja)*. — La question de savoir s'il est produit ou manifesté par la voix, disparaît.

Dans cette hypothèse, il n'y aura pas de mot actuel désignant une chose passée ou future. — D'ailleurs, le père, la mère ou d'autres personnes fixent arbitrairement le mot qui est le nom propre du fils, etc. : comment admettre que le mot, à l'instar du caractère ' naissance ', naisse simultanément à l'objet ? — Enfin, les inconditionnés n'auront pas de nom, puisqu'ils ne naissent pas : conséquence que le Sarvāstivādin ne peut admettre.

4. Mais le Sarvāstivādin s'autorise d'un texte. Bhagavat a dit : « La stance repose sur les mots..... » [1].

Le Sautrāntika répond que le mot *(nāman)* est un son *(śabda)* sur lequel les hommes sont tombés d'accord qu'il signifiera une certaine chose [2]. La stance *(gāthā)* ou phrase *(vākya, pada)* est un certain arrangement *(racanā)* des mots : c'est dans ce sens que, d'après Bhagavat, elle repose *(saṃniśrita)* sur les mots. [21 a] — Admettre une entité en soi, nommée *pada*, c'est là une hypothèse bien superflue. Autant vaudrait soutenir qu'il existe, distinctes des fourmis et des pensées, des choses en soi nommées ' file des fourmis ', ' succession des pensées ' [3]. Reconnaissez donc que seuls les phonèmes *(akṣaras)*, qui sont des sons, existent en soi.

Le Vaibhāṣika admet des *saṃskāras* dissociés de la pensée, *nāma-*

1. Saṃyuktāgama, 36. 27. Saṃyutta, i. 38 : *nāmasaṃniśritā gātha*. La *gatha* est une ' phrase ' *(vākya)* ; elle repose sur les mots, puisqu'elle existe quand les mots sont nés. Par conséquent, le mot et la phrase existent en soi.

2. *arthesu kṛtāvadhiḥ śabdo nāma*. — Mahāvyutpatti, 245, 319, reproduit l'expression *kṛtāvadhi*, ḥtshams bcad pa.

3. *paṅktivat*, ' comme la ligne des fourmis ' ; mais, dira-t-on, les fourmis qui forment la ligne existent en même temps : nous donnerons un nouvel exemple : *cittānupūrvyavat*, ' comme la succession des pensées '.

kāya, padakāya, vyañjanakāya, car, dit-il, tous les *dharmas* ne sont pas à la portée de l'entendement [1].

On demande (1) à quelle sphère d'existence appartiennent les phonèmes, mots et phrases ; (2) s'ils appartiennent aux êtres vivants *(sattvākhya)* (i. 10 b) ; (3) s'ils sont de rétribution, d'accroissement ou d'écoulement (i. 37) ; (4) s'ils sont bons, mauvais ou non-définis.

47 c-b. Du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, appartenant aux êtres vivants, d'écoulement, non-définis [2].

Les phonèmes, etc., appartiennent à deux sphères d'existence. D'après une opinion, ils existent aussi dans l'Ārūpyadhātu, mais ils y sont ' imprononçables ' *(anabhilāpya, akathya).* [3] [21 b]

Ils appartiennent aux êtres vivants, étant produits par l'effort de l'être vivant et consistant en son articulé *(varṇa)*, etc. En effet, ils appartiennent à celui qui parle, non pas à la chose qu'ils désignent.

Ils sont d'écoulement *(naiṣyandika)*, étant produits par le *sabhāgahetu* (ii. 52) ; ils ne sont pas de rétribution, puisqu'ils procèdent du désir de celui qui parle ; ils ne sont pas d'accroissement *(aupacayika)*, n'étant pas matériels.

Ils sont non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta*, ii. 28) [4].

Nous expliquerons sommairement les caractères, non encore indiqués, des autres *dharmas* dissociés de la pensée (ii. 35).

47 d-**48** b. — De même le genre *(sabhāgatā)*, qui est en outre de rétribution, qui appartient aux trois sphères d'existence . [5]

1. Les *dharmas* qui sont du domaine de la connaissance des Tathāgatas *(tathāgatajñānagocarapatita)* ne sont pas *tarkagamya*.

2. *kāmarūpāptasattvākhyanisyandāvyākṛtāḥ*

Vibhāṣā, 15, 1.

3. Les phonèmes, etc. ne sont pas ' voix ' de leur nature. Rien n'empêche qu'ils existent dans l'Ārūpyadhātu. mais, comme la voix manque dans cette sphère d'existence, on ne peut les y prononcer. — Le Vaibhāṣika : Comment pouvez-vous dire qu'ils existent là où ils ne sont pas prononcés ?

4. Les mots qui désignent les bons *dharmas* ne sont pas bons : car un homme qui a coupé les racines de bien, parlant des bons *dharmas*, possède *(prāpti)* les mots qui désignent ces *dharmas*.

5. *tathā sabhāgatā vipāko 'pi traidhātukī*

« De même », c'est-à-dire : comme les phonèmes, mots et phrases, la *sabhāgatā* est des deux premières sphères, appartient aux êtres vivants, est d'écoulement, est non-souillée-non-définie. Mais la *sabhāgatā* n'est pas seulement d'écoulement : elle est, en outre, de rétribution ; elle n'appartient pas seulement aux deux premières sphères : elle appartient aussi à la troisième.

48 b. Les possessions *(prāpti)* sont de deux espèces [1].

Elles sont d'écoulement et de rétribution.

48 c. Les caractères aussi [2].

Les caractères, naissance, etc. sont de deux espèces, comme les possessions.

48 c-d. Les recueillements et les non-possessions *(aprāpti)* sont d'écoulement. [3]

Les deux recueillements et les non-possessions sont seulement d'écoulement.

Quant à leur sphère, leur relation avec les êtres vivants, leur qualification morale (bon, etc.), les explications ont été données ci-dessus [22 a]. — Les caractères appartiennent à tous les conditionnés, donc ils appartiennent aux êtres vivants et aux non-vivants. — Pour l'*āsaṃjñika* et l'*āyus*, voir ii. 41 d. et 45 a. [vi. 1 a]

V. HETUS (49-55 b), PHALAS (55 c-61 b), PRATYAYAS (61 c-73).

Nous avons vu (ii. 47 c-d) que la naissance, pour engendrer le *dharma* qu'elle doit engendrer, réclame le concours des *hetus*, causes, et des *pratyayas*, conditions. On demande quels sont les *hetus*, quels sont les *pratyayas* [4].

1. *āptayo dvidhā* |

Hiuan-tsang corrige : Les *prāptis* sont de trois espèces, *kṣaṇika* (i. 38), d'écoulement, de rétribution.

2. [*lakṣaṇāny api* 3. *niṣyandaḥ samāpattyasamanvayāḥ* ||]

4. La Vyākhyā fait les remarques suivantes : a. Il n'y a pas de différence entre

49. *Kāraṇahetu, sahabhū, sabhāga, samprayuktaka, sarvatraga, vipāka* : le *hetu* est considéré comme sextuple [1]. [1 b]

Kāraṇahetu, raison d'être ; *sahabhūhetu*, cause mutuelle ; *sabhāgahetu*, cause pareille ; *samprayuktakahetu*, cause associée ; *sarvatragahetu*, cause universelle ; *vipākahetu*, cause de rétribution : telles sont les six sortes de causes que reconnaissent les Ābhidhārmikas (Jñānaprasthāna, 1, 11) [2].

hetu et *pratyaya*, car Bhagavat a dit : *dvau hetū dvau pratyayau samyagdṛṣter utpādāya katamau dvau paratas ca ghoṣo 'dhyātmaṃ ca yoniśo manasikāraḥ*. (Aṅguttara, i. 87 : *dve 'me bhikkhave paccayā sammādiṭṭhiya uppādāya ... parato ca ghoso yoniso ca manasikāro)*.

b. *hetu, pratyaya, nidāna, kāraṇa, nimitta, liṅga, upaniṣad* sont synonymes.

c. Pourquoi donner séparément un exposé des *hetus* et des *pratyayas* ? — Parce que l'exposé des *hetus* comporte l'examen de la cause en tant que ' non-obstacle ', ' mutuelle ', ' pareille ', etc. (ii. 49) : l'exposé des *pratyayas* comporte l'examen de la cause en tant que *hetu*, antécédent immédiat, etc. (ii. 62).

1. [*kāraṇahetuḥ sahabhūḥ sabhāgaḥ samprayuktakaḥ* / *sarvatrago vipākaś ca*] *ṣaḍvidho hetur iṣyate* //

Abhidharmahṛdaya (Nanjio, 1288), ii. 11.

2. Dans quel Sūtra sont promulguées les six sortes de *hetu* ? En effet l'Abhidharma ne fait qu'expliquer, apprécier, commenter le Sūtra *(sarvo hy abhidharmaḥ sūtrārthaḥ sūtranikasaḥ sūtravyākhyānam)*.

Les Vaibhāṣikas disent que le Sūtra qui traitait de ce point a disparu *(antarhita)*. L'Ekottarāgama énumérait les *dharmas* jusqu'aux catégories de cent *dharmas*; il ne contient plus que dix catégories jusqu'aux décades *(ādaśakāt)* (Voir Introduction).

Mais les Sūtras ne manquent pas qui caractérisent chaque espèce de *hetu* et la Vyākhyā apporte des exemples empruntés, semble-t-il, à Saṃghabhadra (iii. 79 b 16).

(a) *kāraṇahetu* : « La connaissance visuelle naît en raison de l'organe de l'œil et des visibles » (Saṃyutta, iv. 87, etc.).

(b) *sahabhūhetu* : « Ces trois membres du chemin accompagnent *(anuvart)* la vue correcte ». « Le contact est la rencontre de trois ; naissent ensemble la sensation, la notion, la volition ».

(c) *sabhāgahetu* : « Cet homme *(pudgala)* est muni de bons *dharmas*, de mauvais *dharmas* ; ses bons *dharmas* périssent, ses mauvais *dharmas* se développent, mais une racine de bien *anusahagata* n'est pas coupée *(asti cāsyānusahagataṃ kuśalamūlam asamucchinnam)*, d'où naîtra une autre racine de bien : cet homme, dans l'avenir, deviendra pur » *(viśuddhidharmā bhaviṣyati*, cp. Aṅguttara, iii. 315).

Dans un contexte apparenté, Saṃyutta, iii. 131 (comparer Kathāvatthu, p. 215)

50 a. Tous les *dharmas* sont *kāraṇahetu* à l'égard de tous, eux-mêmes exceptés [1].

Un *dharma* n'est pas le *kāraṇahetu* de soi-même.

A cette exception près, tous les *dharmas* sont *kāraṇahetu* à l'égard de tous les *dharmas* conditionnés (*saṃskṛta)*, parce qu'aucun *dharma* ne constitue un obstacle *(avighnabhāvāvasthāna)* à la naissance des *dharmas* susceptibles de naître *(utpattimant)*.

De cette définition, il résulte que les *dharmas* qui sont *sahabhūhetu*, etc. sont aussi *kāraṇahetu :* les autres *hetus* rentrent dans le *kāraṇahetu*. — Le *hetu* qui ne reçoit pas de nom spécial, qui est simplement *kāraṇa*, ' raison d'être ', sans qualification, c'est le *kāraṇahetu :* il reçoit à titre de nom particulier le nom qui convient à tous les *hetus*. Comparer le nom du *rūpāyatana* (i. 24).

Le *kāraṇahetu* appelle les observations qui suivent.

1. Les vices *(āsrava)* se produisent chez l'ignorant ; une fois les vérités connues, ils ne se produisent pas. De même, les étoiles *(jyotis)*

porte *anusahagata* que Saṃghabhadra traduit ici exactement *(soêi kiū hîng) ;* il s'agit d'une racine de bien tenace, identifiée (Saṃghabhadra, 99 b 19) au *purāṇa-anu-dhatu (?) (kieóu soêi kiai)* de l'école des Sthaviras.

Mais les MSS. de la Vyākhyā portent *aṇusahagata* et nous verrons que, dans le Bhāṣya de iv. 79 d, la version chinoise du Jñānaprasthāna en donne l'équivalent exact : *wêi kiū hîng*. Dans ce passage *aṇusahagata* est l'équivalent de *mṛdu-mṛdu :* « Quelles sont les racines de bien dites *aṇusahagata ?* — Celles qui sont abandonnées en dernier lieu lorsque les racines de bien sont rompues ; celles par l'absence desquelles les racines de bien sont dites être rompues ». [On a vu ci-dessus (p. 184) que, à proprement parler, les racines de bien ne sont jamais rompues.]

(d) *saṃprayuktakahetu :* « C'est ce qu'on nomme la foi *(śraddha)* ayant pour racine la vue *(darśana)*, associée à l'*avetyajñana* (vi. 74 c) : ce que cet homme connaît *(vijānāti)*, il le pénètre par la *prajñā (prajānāti)* ».

(e) *sarvatragahetu :* « Pour l'homme qui a la vue fausse *(mithyādṛṣṭi*, v. 7) les actes corporels, les actes vocaux, la volition, la résolution, les *saṃskaras* qui suivent ces actes, etc., tous ces *dharmas* ont pour conséquence malheur, hideur. — Pourquoi ? — Parce qu'il a une vue-de-péché *(papika)*, à savoir la vue fausse » (Comparer Aṅguttara, v. 212).

(f) *vipākahetu :* « De l'acte fait ici .... ils savourent là la rétribution ».

1. *svato 'nye karaṇahetuḥ*.

ne sont pas visibles quand le soleil luit. Donc la connaissance des vérités et le soleil font obstacle *(vighna)* aux vices, aux étoiles. Donc il est faux de dire que tous les *dharmas* conditionnés sont *kāraṇa-hetu* parce qu'ils ne font pas obstacle à la naissance.

Nous entendons que la connaissance des vérités et la clarté du soleil ne font pas obstacle à la naissance du *dharma* qui est ' naissant ' *(utpadyamāna)*, c'est-à-dire du *dharma* qui, ses causes étant complètes [1], va incessamment exister *(anantarabhāvin)*.

2. Qu'on nomme cause, raison d'être, ce qui est capable de faire obstacle et ne fait pas obstacle, soit ! Les villageois, en effet, [2 a] quand le seigneur *(bhojaka)* ne les opprime pas *(anupadrotar)*, disent : « Nous sommes heureux par le fait du maître *(svāminā smaḥ sukhitāḥ)* » [2]. Mais peut-on nommer cause ce qui, étant incapable de faire obstacle, ne fait pas obstacle ? Le Nirvāṇa est incapable de faire obstacle à la naissance de quelque conditionné que ce soit ; de même les *dharmas* futurs en ce qui concerne les *dharmas* passés, de même les êtres infernaux *(nāraka)* ou les animaux en ce qui concerne les êtres de l'Ārūpyadhātu : le Nirvāṇa, les *dharmas* futurs, les êtres infernaux sont, sous le rapport de l'obstacle à la naissance des conditionnés en question, comme s'ils n'existaient pas *(asattulya)*. Peut-on les considérer comme des causes ?

Ils sont causes ; car, même quand le seigneur est incapable de leur nuire, les villageois s'expriment comme nous avons dit ; mais non pas au sujet d'un seigneur inexistant.

3. La définition *(nirdeśa)* que nous avons donnée du *kāraṇahetu* est une définition générale et comprend ce qui est *kāraṇahetu* par excellence *(pradhānaḥ kāraṇahetuḥ)* et ce qui est simplement *kāraṇahetu (apradhāna)*. Le *kāraṇahetu* par excellence est la cause génératrice *(janaka)* : dans ce sens, l'œil et la couleur sont *kāraṇahetu* de la connaissance de la vue ; de même l'aliment à l'égard

1. Dès qu'a lieu la connaissance des vérités, les causes des passions ne sont plus complètes, puisque la *prāpti* des passions est coupée par cette connaissance.

2. Montaigne, iii. 9 : Les princes me donnent prou, s'ils ne m'ostent rien ; et me font assez de bien quand ils ne me font point de mal.

du corps[1], la semence, etc. à l'égard de la pousse, etc. (Voir ii. 56 b)

4. Objection. — Si tous les *dharmas* sont causes des autres *dharmas* parce qu'ils ne leur font pas obstacle, pourquoi tous les *dharmas* ne naissent-ils pas ensemble ?[2] Pourquoi, lorsqu'un meurtre est commis, tous les êtres ne sont-ils pas, comme le meurtrier lui-même, revêtus du péché de meurtre ?

L'objection est vaine. En effet, tous les *dharmas* reçoivent le nom de *kāraṇahetu* parce qu'ils ne font pas obstacle : ce n'est pas qu'ils soient tous des facteurs *(kāraka)*.

5. D'après d'autres maîtres, tous les *kāraṇahetus* possèdent une réelle efficace *(sāmarthya)* à l'endroit de tous les *dharmas* [2 b]. Par exemple le Nirvāṇa et la connaissance de la vue : une connaissance mentale, bonne ou mauvaise, naît ayant le Nirvāṇa comme objet (*ālambana*, ii. 62 c-d) ; de cette connaissance mentale naît plus tard une connaissance de la vue ; le Nirvāṇa a donc efficace, médiatement, à l'endroit de la connaissance de la vue.

La même argumentation s'applique aux *dharmas* futurs, aux êtres infernaux, etc.

50 c-d. Sont *sahabhuhetu*, cause en tant que coexistants, les *dharmas* qui sont effet les uns des autres, à savoir les éléments *(bhuta)*, la pensée et les compagnons de la pensée, les caractères et le caractérisé[3].

1. Les *dharmas* qui sont effet (*puruṣakaraphala*, ii. 58) les uns des autres, sont dits *sahabhūhetu*[4].

Par exemple les grands éléments *(mahābhuta)*[5] sont, entre eux,

1. D'après le texte : *aharasamudayat kayasya samudayaḥ*. — Comparer Saṃyutta, iii. 62.

2. Toute cause doit avoir un effet : *karaṇe sati kāryeṇa bhavitavyam*.

3. *sahabhūr ye mithaḥphalaḥ | bhūtavac cittacittanuvartilakṣaṇalakṣyavat*

Le suffixe *vat* dans le sens de *tadyatha*.

4. On ne dit pas que tous les *dharmas* coexistant (*sahabhū*) sont *sahabhūhetu*. Par exemple le *rupa* dérivé (*bhautika*), bleu, etc., coexiste aux grands éléments : mais n'est pas *sahabhuhetu* avec eux. (Voir p. 253).

5. Voir i. 24, ii. 22. 65.

sahabhūhetu. De même la pensée et ses compagnons (ii. 51) ; de même les caractères, naissance, etc. (ii. 45 b), et le *dharma* qu'ils caractérisent.

Dans la catégorie de *sahabhūhetu* rentrent donc tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)*. Mais il faut, dans chaque cas, distinguer les *dharmas* qui sont en relation mutuelle de causalité [1].

2. Il y a lieu de compléter la définition qui précède. — Un *dharma* est *sahabhūhetu* de ses caractères secondaires *(anulakṣaṇa*, ii. 45), sans être avec eux en relation mutuelle de causalité : car les caractères secondaires ne sont pas *sahabhūhetu* de leur *dharma*. Cas à ajouter à la définition [2]. [3 a]

A quels *dharmas* donne-t-on le nom de ' compagnons de la pensée ' *(cittānuparivartin)* ?

51 a-c. Sont compagnons de la pensée : les mentaux *(caitta)* ; deux disciplines *(saṃvara)* ; les caractères *(lakṣaṇas)* des mentaux, des deux disciplines et de la pensée [3].

Tous les *dharmas* associés à la pensée *(cittasaṃprayukta*, ii. 24), la discipline d'extase et la discipline pure (iv. 17 d), les caractères, naissance, etc. (ii. 45 b), de tout cela et aussi de la pensée.

51 d. Au point de vue du temps, du fruit, etc., et de la bonté, etc. [4]

Les compagnons sont associés à la pensée :

1. En ce qui regarde le temps : ils ont la même naissance, la même durée, la même destruction que la pensée ; ils sont de la même époque que la pensée.

Quand nous disons ' la même naissance..... ', nous entendons le mot ' même ' *(eka)* dans le sens de concomitance : les compagnons

1. Tout *dharma* conditionné et ses caractères sont entre eux *sahabhūhetu* ; un *dharma* n'est pas *sahabhūhetu* avec les caractères d'un autre *dharma*.

2. *upasaṃkhyānakaraṇaṃ ca mahāśāstratāpradarśanārthaṃ sopasaṃkhyānaṃ hi vyākaraṇādi mahāśāstraṃ dṛśyate* (Vyākhyā).

3. *caittā dvau saṃvarau teṣāṃ cetaso lakṣaṇāni ca / cittānuvartinaḥ.*

4. *kālaphalādiśubhatādibhiḥ //*

naissent, durent, périssent en même temps que la pensée ; mais leur naissance est distincte.

Quant aux pensées qui ne sont pas destinées à naître *(anutpattidharmin)*, elles ne naissent, ni ne durent, ni ne périssent : de même, leurs compagnons. C'est pourquoi on ajoute : « Les compagnons sont de la même époque que la pensée ». [La pensée qui ne doit pas naître est future jusqu'au moment où elle naîtrait si elle naissait : ses compagnons sont alors futurs ; elle est passée depuis le moment où elle aurait péri si elle était née : ses compagnons sont alors passés.][1]

2. En ce qui concerne le fruit, etc. — Par fruit *(phala)*, il faut entendre le *puruṣakāraphala* (ii. 58 a-b) et le *visaṃyogaphala* (ii. 57 d) ; par *et cætera*, il faut entendre le *vipākaphala* (ii. 57 a) et le *niṣyandaphala* (ii. 57 c).

Les compagnons ont le même fruit, le même *vipāka*, le même *niṣyanda* que la pensée [3 b] : ' même ' indique l'identité *(saṃkhyāne, sādhāraṇe)*.

3. En ce qui regarde la bonté, etc. — Les compagnons sont bons, mauvais, non-définis, à l'instar de la pensée qu'ils accompagnent.

On compte donc dix raisons en vertu desquelles les compagnons sont nommés compagnons [2].

La pensée dont le cortège est le plus réduit *(sarvālpa citta)* [3] est *sahabhuhetu* de cinquante-huit *dharmas* : à savoir (1) les dix *mahābhumikas* (ii. 23) avec les quatre caractères de chacun d'eux, (2) ses quatre caractères et ses quatre caractères secondaires (*anulakṣaṇa*, ii. 46).

Si, de ces cinquante-huit *dharmas*, on écarte les quatre caractères secondaires de la pensée — lesquels n'ont pas d'action sur elle — on

1. La première partie de ce paragraphe d'après la Vyākhyā.

2. Les dix raisons ne sont jamais réunies. Par exemple, dans le cas de la pensée non-définie non destinée à naitre, les compagnons sont compagnons pour quatre raisons : (1) même époque, (2) même fruit *(puruṣakara)*, (3) même *niṣyanda*, (4) même qualité d'être non-défini.

3. C'est-à-dire la pensée non-souillée-non-définie *(anivṛtavyākṛta)* depuis le deuxième *dhyana* ; le *vitarka*, le *vicara*, les *kuśalamahabhumikas* lui font défaut.

a cinquante-quatre *dharmas* qui sont *sahabhūhetu* de la dite pensée.[1]

D'après une autre opinion, quatorze *dharmas* seulement sont *sahabhūhetu* de cette pensée, à savoir ses quatre caractères et les dix *mahābhūmikas*. De même que ses caractères secondaires n'ont pas d'action sur la pensée, de même les caractères des *mahābhūmikas* n'ont pas d'action sur la pensée.

Les Vaibhāṣikas rejettent cette opinion, — que les quarante caractères des *mahābhūmikas* ne sont pas *sahabhūhetu* de la pensée, — comme contradictoire à la doctrine du Prakaraṇagrantha d'après lequel « les quatre caractères, naissance, vieillesse, durée et impermanence, de la croyance au moi *(satkāyadṛṣṭi)* et des *dharmas* associés à cette croyance (y compris les *mahābhūmikas)*, sont à la fois effet et cause de la croyance au moi ».[2]

1. La pensée règne *(rājayate)* sur ses *anulakṣaṇas*; ceux-ci n'ont pas d'action *(vyāpāra)* sur la pensée, comme on a vu ii. 46.

2. L'éditeur japonais renvoie à Prakarana, 13, 5. — Voir ci-dessous p. 259 et 269 où le même texte est allégué.

Le Prakaraṇa examine les relations entre les quatre vérités et la croyance au moi *(satkāyadṛṣṭi)*. La Vyākhyā en donne un extrait dont voici la traduction :

A. Il y a quatre vérités. Parmi les vérités, combien ont pour cause *satkāyadṛṣṭi* sans être cause de *satkāyadṛṣṭi*, combien sont cause de *satkāyadṛṣṭi* sans avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi*, combien ont pour cause *satkāyadṛṣṭi* et sont en même temps cause de *satkāyadṛṣṭi*, combien n'ont pas pour cause *satkāyadṛṣṭi* et ne sont pas cause de *satkāyadṛṣṭi* ? A cette question il répond : deux vérités n'ont pas pour cause *satkāyadṛṣṭi* et ne sont pas cause de *satkāyadṛṣṭi*, à savoir la vérité de la destruction et la vérité du chemin ; pour les deux autres vérités, il y a lieu de distinguer.

B. La vérité de la douleur peut (1) avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi* sans être cause de *satkāyadṛṣṭi*, (2) avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi* et être cause de *satkāyadṛṣṭi*, (3) ne pas avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi* et ne pas être cause de *satkāyadṛṣṭi* : il n'y a que trois alternatives ; le seconde (être cause de *satkāyadṛṣṭi* sans avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi)* manque.

1. A pour cause *satkāyadṛṣṭi* sans être cause de *satkāyadṛṣṭi* toute la vérité de la douleur souillée [c'est-à-dire tous les *dharmas* qui sont douloureux et qui sont *kliṣṭa*] à l'exception (a) des passions *(anuśaya)* passées et présentes qui peuvent être abandonnées par la vue de la douleur, et de la vérité de la douleur associée à ces passions [par exemple la sensation associée à la *satkāyadṛṣṭi* qui est abandonnée par la vue de la douleur] ; (b) de la vérité de la douleur future et associée à la *satkāyadṛṣṭi* (voir p. 259 l. 11) : (c) de la naissance-vieillesse-

Certains maîtres, dans leur lecture du Prakaraṇagrantha, omettent les mots : « et des *dharmas* associés à cette croyance ». D'après les Vaibhāṣikas du Kaśmīr [4 a], ces mots figurent dans le texte ; ou, s'ils y manquent, le contexte indique qu'on doit les suppléer et que le texte est incomplet.

Tout *dharma* qui est cause en qualité de *sahabhūhetu*, cause en tant que coexistant *(yat tāvat sahabhuhetunā hetuḥ)*, est *sahabhū*, coexistant. Mais il y a des coexistants qui ne sont pas *sahabhūhetu* :

1. les caractères secondaires du *dharma* principal *(mūladharma)* ne sont pas *sahabhūhetu* en ce qui concerne ce *dharma* (ii. 46 a-b) ;

2. les mêmes ne sont pas *sahabhūhetu* entre eux ;

3. les caractères secondaires des compagnons de la pensée ne sont pas *sahabhūhetu* en ce qui concerne la pensée ;

4. les mêmes ne sont pas *sahabhūhetu* entre eux ;

5. les matières dérivées *(bhautika, upādāyarūpa)*, bleu, etc., susceptibles de résistance *(sapratigha)* et d'ailleurs nées ensemble *(sahaja)*, ne sont pas *sahabhūhetu* entre elles ;

durée-impermanence de la *satkāyadṛṣṭi* et des *dharmas* associés à cette croyance (*tatsamprayuktanaṃ ca dharmaṇam* : ces derniers mots sont omis dans certaine recension).

2. A pour cause *satkāyadṛṣṭi* et est cause de *satkāyadṛṣṭi* la vérité de la douleur qui a été exceptée dans le paragraphe précédent.

3. N'a pas pour cause *satkayadṛṣṭi* et n'est pas cause de *satkayadṛṣṭi* la vérité de la douleur non-souillée [c'est-à-dire les *dharmas* qui sont douloureux mais qui sont bons].

Les versions chinoises, Nanjio 1292 (xxiii. 11, 38 b 10) et 1277 (10, 58 b 4), correspondent au texte qui précède. Quelques omissions (y manquent les phrases : « A cette question, il répond », *iti praśne visarjanaṃ karoti*, et « Il n'y a que trois alternatives : la seconde manque », *trikoṭikam, dvitīyā koṭir nāsti)*. Des variantes assez sensibles dans la définition des *dharmas* qui ont pour cause *satkayadṛṣṭi* et sont cause de *satkayadṛṣṭi* : (a) les passions passées et présentes qui peuvent être abandonnées par la vue de la douleur, et la vérité de la douleur associée à ces passions [1277 : et la vérité de la douleur associée, coexistante, etc. à ces passions], (b) les passions universelles (*sarvatraga*) passées et présentes qui peuvent être abandonnées par la vue de l'origine, et la vérité de la douleur qui leur est associée [1277 associée, coexistante, etc.], (c) la vérité de la douleur future et associée à la *satkayadṛṣṭi*, (d) la naissance, etc., de la *satkayadṛṣṭi* future et des *dharmas* associés.

6. une partie des matières dérivées non-susceptibles de résistance et d'ailleurs nées ensemble, ne sont pas *sahabhūhetu* entre elles ; il faut excepter les deux disciplines (voir p. 249) ;

7. aucune matière dérivée, bien que née avec les éléments *(bhūta)*, n'est *sahabhūhetu* en ce qui concerne les éléments ;

8. les possessions *(prāpti)*, même quand elles naissent avec le *dharma* auquel elles se rapportent *(prāptimat)*, ne sont pas *sahabhūhetu* en ce qui concerne celui-ci.

Les *dharmas* de ces huit catégories sont des coexistants *(sahabhū)*, mais ne sont pas *sahabhūhetu*, parce que le fruit, le *vipāka*, le *niṣyanda* ne sont pas identiques (voir p. 250). — Pour les possessions *(prāpti)* elles n'escortent pas toujours le *dharma (sahacariṣṇu)* : elles naissent soit avant le *dharma*, soit après lui, soit en même temps que lui. (ii. 37-38)

Le Sautrāntika critique la doctrine de la causalité des coexistants.

Tout cela peut être juste *(sarvam apy etat syāt)*, que « ce qui est *sahabhūhetu*, cause en qualité de coexistant, est coexistant », et le reste. Toutefois, dans le monde, la relation de cause à effet *(hetuphalabhāva)* est bien établie dans certains cas : la cause étant antérieure à l'effet. C'est ainsi que la semence est la cause de la pousse, la pousse de la tige, etc. Mais on ne constate pas semblable relation entre des choses simultanées. Vous devez donc démontrer que des *dharmas* nés ensemble *(sahabhū)* peuvent être en relation de cause à effet. [4 b]

Le Sarvāstivādin apporte deux exemples. La lampe naît avec son éclat *(saprabha)* : la pousse, croissant dans la clarté, naît avec son ombre *(sacchāya)*. Or la lampe est la cause de son éclat, la pousse est la cause de son ombre. Donc la cause et l'effet sont simultanés.

Le Sautrāntika. — Ces exemples ne sont pas établis. Il faut examiner *(saṃpradhāryam)* si la lampe est la cause de son éclat, ou si, comme nous le pensons, la lampe avec son éclat ne sont pas l'une et l'autre l'effet du complexe des causes et conditions antérieures, huile, mèche, etc. De même, un complexe de causes antérieures (semence,

lumière) est la cause de la pousse et de l'ombre, de la pousse avec son ombre.

Le Sarvāstivādin. — La relation de cause et d'effet est établie par l'existence et la non-existence de ce qu'on nomme effet, parallèles à l'existence et à la non-existence de ce qu'on nomme cause. La définition des logiciens *(hetuvid)* est très bonne : « Lorsque, A étant ou n'étant pas, B est ou n'est pas, A est considéré comme cause, B est considéré comme effet ». — Ceci posé, si nous examinons les *dharmas* que nous avons définis comme coexistants et *sahabhūhetu*, nous voyons qu'ils existent tous lorsque l'un d'eux existe, et qu'aucun n'existe lorsque l'un d'eux fait défaut [1]. Ils sont donc en relation mutuelle de cause et d'effet.

Le Sautrāntika. — Admettons que, parmi des *dharmas* simultanés, un *dharma* peut être la cause d'un autre *dharma* : l'organe de la vue est la cause de la connaissance visuelle [2]. Mais comment des *dharmas* simultanés seront-ils causes et effets les uns des autres ?

Le Sarvāstivādin. — La causalité réciproque est établie par la définition que nous avons donnée de la causalité. Lorsque la pensée existe, les mentaux *(caitta)* existent, et réciproquement.

Le Sautrāntika. — Fort bien, mais alors le Sarvāstivādin doit reviser son système. En effet, il a nié la causalité réciproque des matières dérivées *(bhautika*, couleur, saveur, etc.) bien que la couleur n'existe jamais *(avinābhāvin)* sans la saveur (ii. 22) ; il a nié la causalité réciproque des matières dérivées et des grands éléments, la causalité réciproque des caractères secondaires et de la pensée.

Le Sarvāstivādin. — De même que trois bâtons tiennent *(avasthāna)* en se supportant l'un l'autre [5 a], de même est établie la relation causale des simultanés, pensée et mentaux, etc.

Le Sautrāntika. — Ce nouvel exemple doit être examiné. On se

1. Là où se trouve un *mahābhūta*, les autres *mahābhūtas* se trouvent aussi, etc.

2. J'entends : « Un moment *(kṣaṇa)* du *cakṣurindriya* est la cause de la connaissance visuelle simultanée ».

demande si les trois bâtons tiennent par la force que possèdent les trois bâtons en tant que nés ensemble *(sahotpannabalena)*, ou bien si la force du complexe des causes antérieures, qui les fait naître ensemble, ne les fait pas aussi naître appuyés l'un sur l'autre. En outre, il y a ici autre chose que la force mutuelle de support *(anyonyabala)* : il y a une corde, un crochet ; il y a le sol.

Mais, réplique le Sarvāstivādin, les coexistants *(sahabhū)* ont d'autres causes que le *sahabhūhetu*, à savoir le *sabhāgahetu*, le *sarvatragahetu*, le *vipākahetu*, lesquels ont un rôle analogue à celui de la corde, etc. Le *sahabhūhetu* est donc établi.

52 a. Sont *sabhāgahetu*, cause semblable, les *dharmas* semblables [1].

Les semblables *(sabhāga)* sont *sabhāgahetu* des semblables.

1. Les cinq *skandhas* bons *(kuśala)* sont *sabhāgahetu* des cinq *skandhas* bons. Souillés *(kliṣṭa)*, c'est-à-dire mauvais *(akuśala)* et souillés-non-définis *(nivṛtāvyākṛta)*, ils sont *sabhāgahetu* des souillés. Non-définis, c'est-à-dire non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)*, ils sont *sabhāgahetu* des non-définis. [5 b]

Toutefois les maîtres ne sont pas d'accord sur ce dernier point. D'après les uns, le *rūpa* non-défini est *sabhāgahetu* des cinq *skandhas* non-définis, mais les quatre *skandhas*, sensation, etc., ne sont pas *sabhāgahetu* du *rūpa* [2]. D'après d'autres, quatre *skandhas* sont *sabhāgahetu* de cinq : mais le *rūpa* n'est pas *sabhāgahetu* de quatre. D'après d'autres, le *rūpa* n'est pas *sabhāgahetu* de quatre et réciproquement.

2. A considérer une existence, le premier état embryonnaire *(garbhāvasthā)* est cause semblable des dix états : cinq états embryonnaires, *kalala, arbuda, peśin, ghana, praśākhā* ; cinq états post-embryonnaires *(jātāvasthā), bāla, kumāra, yuvan, madhya*.

1. *sabhāgahetuḥ sadṛśāḥ*
Voir ii. 59.

2. D'après la règle *samaviśiṣṭayoḥ*, ii. 52 d. — Les quatre *skandhas* immatériels sont ' meilleurs ', *viśiṣṭa*, le *rūpa* est ' moins bon ', *nyūna*.

vṛddha. Le second état embryonnaire est *sabhāgahetu* de neuf états *(arbuda...... vārddha)*, et ainsi de suite. Un moment antérieur de chaque état est cause semblable des moments postérieurs de cet état. (Comparer iv. 53).

A considérer les états d'une existence suivante de même espèce, chacun des états de l'existence antérieure est cause semblable des dix états.

De même en va-t-il pour les choses extérieures *(bāhya)*, blé, riz, etc., la qualité de *sabhāgahetu* restant confinée dans chaque série : le blé est cause semblable du blé, non pas du riz.

3. Le Dārṣṭāntika nie que la matière *(rūpa)* soit cause semblable de la matière ; mais c'est contredire le Mahāśāstra (Jñānaprasthāna, 13, 14) : « Les grands éléments passés sont *hetu* et *adhipati* des grands éléments futurs. » Par *adhipati*, il faut entendre *adhipatipratyaya* (ii. 62 d) ; par *hetu*, il faut entendre *sabhāgahetu*, car les autres *hetus* sont évidemment hors de cause.

Tous les *dharmas* semblables sont-ils cause semblable des *dharmas* semblables ? Non pas. Sont cause semblable les *dharmas* semblables

52 b. Appartenant à même catégorie *(nikāya)* et même étage *(bhū)*[1].

C'est-à-dire : les *dharmas* appartenant à une certaine catégorie et à un certain étage *(bhūmi)* sont cause semblable des *dharmas* semblables de la dite catégorie et du dit étage.

Les *dharmas* se classent en cinq catégories suivant qu'ils sont susceptibles d'être abandonnés par la vue de chacune des quatre vérités ou par la méditation *(bhāvanā)* (i. 40).

Les *dharmas* appartiennent à neuf étages : ils sont soit du Kāmadhātu, soit d'un des quatre *dhyānas*, [6 a], soit d'un des quatre *ārupyas*.

Un *dharma* susceptible d'etre abandonné par la vue de la vérité

1. *svanikāyabhuvo*

de la douleur (*duḥkhadṛgheya*) est cause semblable d'un *dharma* susceptible d'être abandonné par la vue de la vérité de la douleur, et non pas des *dharmas* appartenant aux quatre autres catégories ; et ainsi de suite.

Parmi les *dharmas* susceptibles d'être abandonnés par la vue de la vérité de la douleur, celui qui appartient au Kāmadhātu est cause semblable d'un *dharma* appartenant au Kāmadhātu ; et ainsi de suite.

Le *sabhāgahetu* n'est pas encore exactement défini. En effet, sont seuls cause semblable les *dharmas*

52 b. Nés antérieurement [1].

Le *dharma* né, c'est-à-dire passé ou présent, et antérieur *(agraja)* est cause semblable du *dharma* semblable postérieur, né ou non né. Le *dharma* futur n'est pas cause semblable [2].

1. Sur quelle autorité repose cette définition ?

Sur le Mūlaśāstra, car le Jñānaprasthāna (1. 11) dit : « Qu'est-ce qui est cause semblable *(sabhāgahetu)* ? — La racine de bien, née et antérieure *(agraja)*, est cause *(hetu)* en qualité de cause semblable à l'endroit de la racine de bien postérieure et des *dharmas* qui lui sont associés *(tatsamprayukta)*, de même catégorie et de même étage. De la sorte, les racines de bien passées sont cause semblable à l'endroit des racines de bien passées et présentes ; les racines de bien passées et présentes sont cause semblable à l'endroit des racines de bien futures ».

2. Objection. — Le *dharma* futur est cause semblable, car on lit dans le même Jñānaprasthāna : « Le *dharma* qui est cause d'un certain *dharma*, y a-t-il une époque où il n'en est pas cause ? [6 b] — Jamais ce *dharma* n'en est pas cause *(na kadācin na hetuḥ)*. »

Le Vaibhāṣika. — Ce texte ne contredit pas le premier ; car le Jñānaprasthāna ne vise pas ici ce qui est cause en qualité de cause

1. *agrajāḥ* |
2. D'après Paramārtha. — Manque dans Hiuan-tsang ; manque dans l'original.

semblable (*sabhāgahetu*), mais bien ce qui est cause en qualité de *sahabhūhetu*, de *samprayuktakahetu*, de *vipākahetu*.

D'après une autre opinion, celle du ' partisan du dernier stade ' (*paramāvasthāvādin*), la réponse du Jñānaprasthāna : « Jamais ce *dharma* n'est pas cause », vise le *sabhāgahetu* et se justifie comme il suit : Le *dharma* futur, à l'état naissant (*jāyamānāvasthā*), est certainement *sabhāgahetu*. Donc, tenant compte du *dharma* futur à son ultime stade, le Jñānaprasthāna peut dire que le *dharma* n'est jamais non cause, est toujours cause, puisque, à un certain moment du futur, il est cause.

Cette explication ne résout pas la difficulté. En effet, si le *dharma* futur, après ne pas avoir été cause, devient cause en arrivant à l'état naissant, il n'est pas toujours cause : or le Jñānaprasthāna dit d'une manière absolue que jamais il n'est pas cause.

En outre, cette explication n'est pas conciliable avec la réponse que fait le Jñānaprasthāna (20, 2, Vibhāṣā, 17, 12) à une autre question : « Le *dharma* qui est condition, en qualité d'antécédent immédiat (*samanantara*, ii. 62 a-b), d'un certain *dharma*, y a-t-il une époque où il n'en est pas le *samanantara* ? — Oui, lorsqu'il n'est pas né (*yadi sa dharmo notpanno bhavati*). » — Or le cas du *samanantara* est analogue à celui du *sabhāgahetu* : le *samanantara* futur, arrivant à l'état naissant, est *samanantara*. Donc si l'interprétation de la réponse : « Jamais ce *dharma* n'est pas cause », dans le sens : « Futur, à l'état naissant, il est *sabhāgahetu* », est correcte, le Jñānaprasthāna, traitant du *samanantara*, devrait répondre comme pour le *sabhāgahetu* : « Jamais ce *dharma* n'est pas *samanantara* ». Or le Jñānaprasthāna répond : « Il n'est pas *samanantara* lorsqu'il n'est pas né ». Donc le mot ' cause ', dans la première réponse, ne doit pas s'entendre du *sabhāgahetu*.

Le ' partisan du dernier stade ' dit : Le Jñānaprasthāna répond à la première question en disant : « Jamais il n'est pas cause », et à la seconde en disant : « Il n'est pas cause quand il n'est pas né », afin de montrer qu'on peut répondre de deux manières pour exprimer le même sens (*dvimukhapradarśanārtham*). On peut répondre à la

première question comme à la seconde, à la seconde comme à la première.

Singulier procédé d'exposition ! L'auteur du Śāstra serait vraiment inhabile ! Donc l'explication proposée d'abord est la bonne explication. [7 a]

3. Si le *dharma* futur n'est pas cause semblable *(sabhāgahetu)*, pourquoi le Prakaraṇapādaśāstra enseigne-t-il que la *satkāyadṛṣṭi* future a pour cause *satkāyadṛṣṭi* et est cause de *satkāyadṛṣṭi* ? Nous lisons en effet (dans le texte cité p. 251 n. 2 B 1 b) : « à l'exception de la *satkāyadṛṣṭi* future et de la vérité de la douleur qui lui est associée » *(anāgatāṃ satkāyadṛṣṭiṃ tatsaṃprayuktaṃ ca duḥkhasatyaṃ sthāpayitvā)*.[1]

Cette lecture, répond le Vaibhāṣika, est corrompue *(vinaṣṭaka)*. Il faut lire : « à l'exception de la vérité de la douleur associée à la *satkāyadṛṣṭi* future » *(anāgatasatkāyadṛṣṭisaṃprayuktam)*. A supposer que votre lecture soit authentique, il faut, en raison du sens que le texte doit exprimer *(arthato vaivaṃ boddhavyam)*, la considérer comme sans autorité *(na tantram)*, comme ayant été déterminée par le mouvement du discours [c'est-à-dire par l'imitation de la phrase précédente] *(bhāṣyākṣepāt)*.

4. Si le *dharma* futur n'est pas *sabhāgahetu*, comment expliquer

1. D'après le contradicteur du Vaibhāṣika, le Prakaraṇa enseigne que la *satkāyadṛṣṭi* future et les *dharmas* qui lui sont associés sont en même temps effet et cause de *satkāyadṛṣṭi*. Or la *satkāyadṛṣṭi* future n'est ni cause coexistante (*sahabhū*), ni cause associée (*saṃprayuktaka*), ni cause de rétribution (*vipāka*) ; reste, puisqu'on ne tient pas compte du *kāraṇahetu*, qu'elle soit cause semblable *(sabhāga)* et universelle *(sarvaga)*.

Pour le Vaibhāṣika, le Prakaraṇa parle ici, non pas de la *satkāyadṛṣṭi* future, mais des *dharmas* (sensation, etc.) associés à cette *satkāyadṛṣṭi* : ils sont cause de *satkāyadṛṣṭi* en tant que cause coexistante et associée (*sahabhū*, *saṃprayuktaka*), et effet de *satkāyadṛṣṭi* considérée comme cause coexistante et associée.

Nous avons trois lectures : outre les deux lectures citées ici, le texte : *anāgataṃ ca satkāyadṛṣṭisaṃprayuktaṃ duḥkhasatyaṃ sthāpayitvā* : « à l'exception, en outre, de la vérité de la douleur future et associée à *satkāyadṛṣṭi* » (voir p. 251 n. 2 B 1 b)

(katham nīyate) ce *bhāṣya* de la Prajñapti [1] ? Ce traité dit en effet : « Tous les *dharmas* sont déterminés à un quadruple point de vue *(catuṣke niyatāḥ)* : cause, fruit, point d'appui *(āśraya)*, objet *(ālambana)* » [2].

Le Vaibhāṣika répond : Lorsqu'il dit : « Ce *dharma* n'est jamais non cause de ce *dharma* », le traité n'entend pas parler de toutes les espèces de causes. Par cause, il faut entendre le *saṃprayuktaka hetu* et le *sahabhūhetu* ; par fruit, l'*adhipatiphala* et le *puruṣakāraphala* (ii. 58) [3] ; par point d'appui, les six organes (organe de la vue, etc.) ; par objet, les six domaines *(viṣaya)*, visible, etc.

5. Si le *dharma* futur n'est pas *sabhāgahetu*, le *sabhāgahetu* d'abord n'existe pas, ensuite existe *(abhūtvā bhavati)*.

Mais c'est précisément ce que les Vaibhāṣikas affirment ! La condition *(avasthā)* de *sabhāgahetu* du *sabhāgahetu* est nouvelle, elle existe après avoir été inexistante *(abhūtvā bhavati)* ; mais la chose en soi, le *dravya* qu'est un certain *sabhāgahetu*, n'est pas nouvelle. Un *dharma*, futur, n'est pas *sabhāgahetu* ; une fois né, il devient *sabhāgahetu*. En effet, le résultat du complexe des causes, c'est la condition *(avasthā)* et non pas la chose en soi *(dravya)*, le *dharma*. [Le *dharma* futur existe comme chose, *dravyatas* ; le complexe des causes le fait passer du futur dans le présent, le dote de la condition de présent, *vartamānāvasthā*, et le dote, par le fait même, de la qualité de *sabhāgahetu* ; voir v. 25.]

6. Quel mal voyez-vous à ce que le *dharma* futur soit cause sem-

1. Voir ci-dessous p. 270, n. 2.

2. C'est-à-dire : « Le *dharma* qui est cause d'un certain *dharma*, n'est jamais non cause de ce *dharma* ; le *dharma* qui est le fruit d'un certain *dharma* ..... ; le *dharma* (organe de la vue, etc.) qui est le point d'appui d'un certain *dharma* (connaissance visuelle, etc.) ..... ; le *dharma* (couleur, etc.) qui est l'objet d'un certain *dharma* (connaissance visuelle) n'est jamais non objet de ce *dharma*.

3. D'après Hiuan-tsang : « Par cause, il faut entendre les *kāraṇa*, *sahabhū*, *saṃprayuktaka* et *vipākahetu* ; par fruit, les *adhipati*, *puruṣakāra* et *vipākaphala* ». — Paramārtha : « Par cause, il faut entendre le *saṃprayuktakahetu* ; par fruit, l'*adhipati* et le *puruṣakāraphala*.

blable *(sabhāgahetu)* ainsi qu'il est cause de rétribution *(vipākahetu*, ii. 54 c) ?

S'il était *sabhāgahetu*, il serait mentionné comme tel dans le Jñānaprasthāna (ci-dessus p. 257, l. 15) ; or le Jñānaprasthāna, répondant à la question : « Qu'est-ce qui est *sabhāgahetu ?* », ne dit pas que les racines de bien futures soient *sabhāgahetu* des racines de bien futures.

Nous ne pensons pas que l'omission du *dharma* futur dans ce texte fasse argument contre nous [7 b]. Ce texte, en effet, nomme seulement les *sabhāgahetus* qui sont capables de ' prendre ' et de ' donner ' un fruit *(phaladānagrahaṇasamartha*, ii. 59).

Non pas *(naitad asti)*, car le fruit du *sabhāgahetu* est le ' fruit d'écoulement ', le fruit semblable à sa cause *(niṣyandaphala*, ii. 57 c), et ce genre de fruit ne convient pas à un *dharma* futur, parce que, dans le futur, il n'y a pas antériorité et postériorité *(pūrvapaścimatābhāvāt)*. On ne peut pas, d'autre part, admettre qu'un *dharma* déjà né, passé ou présent, soit l'écoulement d'un *dharma* futur, de même qu'un *dharma* passé n'est pas l'écoulement d'un *dharma* présent, car le fruit n'est pas antérieur à la cause. — Donc le *dharma* futur n'est pas cause semblable.

7. S'il en est ainsi, le *dharma* futur ne sera pas non plus *vipākahetu*, cause de rétribution (ii. 54 c), car (1) le fruit de rétribution *(vipākaphala*, ii. 56 a) ne peut être ni simultané, ni antérieur à sa cause ; (2) les *dharmas* du futur ne présentent pas antériorité et postériorité.

Le Vaibhāṣika répond que le cas n'est pas le même. La cause semblable *(sabhāgahetu)* et son fruit qui est écoulement *(niṣyanda)* sont des *dharmas* semblables. A supposer qu'ils existent dans le futur, faute d'antériorité et de postériorité, ils sont réciproquement causes l'un de l'autre, et par conséquent fruits l'un de l'autre : or il n'est pas admissible que deux *dharmas* soient l'écoulement l'un de l'autre. — Au contraire, la cause de rétribution et le fruit de rétribution sont dissemblables. Même si l'antériorité et la postériorité font défaut, la cause reste seulement cause, le fruit reste seulement fruit.

La qualité de *sabhāgahetu* résulte de la condition ou état *(avasthā)* : un *dharma* futur n'est pas *sabhāgahetu* : entrant dans la condition de présent, dans la condition de passé, il est *sabhāgahetu*. La qualité de cause de rétribution résulte de la nature même du *dharma* *(lakṣaṇavyavasthitas tu vipākahetuḥ)*.

Nous avons dit qu'un *dharma* est cause semblable *(sabhāgahetu)* des seuls *dharmas* qui appartiennent à son étage. Cette restriction s'applique-t-elle à tous les *dharmas* ?

Elle s'applique seulement aux *dharmas* impurs *(sāsrava)*, non pas aux *dharmas* purs [8 a] :

52 c-d. Mais le Chemin est *sabhāgahetu* du Chemin, sans distinguer les neuf étages [1].

Le chemin est de neuf étages ou terres — l'*anāgamya*, le *dhyānantara*, les quatre *dhyānas* primaires *(mula)*, les trois *ārupyas* inférieurs primaires (vi. 20 c) — dans ce sens que l'ascète, résidant dans ces neuf états de recueillement, peut cultiver le chemin.

Les *dharmas* qui constituent le chemin sont cause semblable des *dharmas* qui constituent le chemin, d'étage à étage. En effet, le chemin réside dans les divers étages comme un hôte *(āgantuka)*, sans faire partie des sphères d'existence *(dhātu)* auxquelles les étages appartiennent : la soif du Kāmadhātu, du Rūpadhātu, de l'Ārūpyadhātu, ne porte pas sur le chemin. Le chemin, quel que soit l'étage sur lequel s'appuie l'ascète pour le cultiver, reste de même nature *(samanajatiya)* : le chemin est donc cause semblable du chemin.

Toutefois, le chemin tout entier n'est pas cause semblable du chemin tout entier. On n'a pas à tenir compte de l'étage où il est pratiqué, mais des caractères propres au chemin lui-même.

52 d. Le Chemin est *sabhāgahetu* du Chemin égal ou supérieur [2].

Non pas du chemin inférieur, parce que le chemin est toujours acquis par effort *(prayogaja)*.

1. *anyonyam navabhūmis tu margaḥ*
2. *samaviśiṣṭayoḥ*

Définissons ces termes, chemin inférieur, égal, supérieur.

1. Lorsque la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (premier moment du *darśanamārga*, vi. 25 d), passée ou présente, est cause semblable de la même *kṣānti* future, le chemin causé est égal au chemin causant.

Lorsque cette *kṣānti* est cause semblable du *duḥkhe dharmajñāna* (deuxième moment du *darśanamārga*, vi. 26 a) le chemin causé est supérieur au chemin causant.

Et ainsi de suite jusqu'à l'*anutpādajñāna* (vi. 50) lequel, n'ayant pas de supérieur, peut seulement être cause semblable d'un chemin égal, à savoir d'un *anutpādajñāna* futur.

2. Pour préciser, le *darśanamārga* est cause semblable du *darśanamārga*, du *bhāvanāmārga* et de l'*aśaikṣamārga* ; le *bhāvanāmārga*, du *bhāvanāmārga* et de l'*aśaikṣamārga* : l'*aśaikṣamārga*, de l'*aśaikṣamārga* égal ou supérieur.

3. A considérer un chemin quelconque, ce chemin peut être pratiqué par un ascète aux facultés faibles *(mṛdvindriya)* ou vives *(tīkṣṇendriya)* : un chemin de-facultés-faibles est cause semblable du même chemin de-facultés-faibles et de-facultés-vives [8 b] ; un chemin de-facultés-vives est cause semblable du même chemin de-facultés-vives. — Par conséquent les chemins de Śraddhānusārin (vi. 29), de Śraddhādhimukta (vi. 31) et de Samayavimukta (vi. 56-7) sont respectivement cause semblable de six, de quatre, de deux chemins ; les chemins de Dharmānusārin (vi. 29), de Dṛṣṭiprāpta (vi. 31) et d'Asamayavimukta (vi. 56-7) sont respectivement cause semblable de trois, de deux, d'un chemin [1].

Lorsqu'un chemin pratiqué à un étage supérieur est cause semblable d'un chemin pratiqué à un étage inférieur, comment peut-il être cause d'un chemin égal ou supérieur ?

Le chemin pratiqué à un étage inférieur peut être égal ou supérieur (1) du point de vue des facultés *(indriyas)* qui peuvent être faibles

1. Les chemins de Śraddhānusārin, de Śraddhādhimukta et de Samayavimukta, sont les chemins de *darśana*, de *bhāvanā* (= *śaikṣa*) et d'*aśaikṣa* des ascètes de facultés faibles : les chemins de Dharmānusārin, de Dṛṣṭiprāpta et d'Asamayavimukta sont respectivement les mêmes chemins des ascètes de facultés vives.

ou vives à n'importe quel étage, (2) du point de vue de l'accumulation des causes *(hetūpacayatas)*[1].

Il n'arrive pas qu'une même personne prenne successivement les chemins de Śraddhānusārin et de Dharmānusārin ; cependant le premier, présent ou passé, est la cause semblable du second, postérieur[2].

La règle du fruit égal ou supérieur s'applique-t-elle seulement aux *dharmas* purs *(anāsrava)*, c'est-à-dire aux *dharmas* qui font partie du Chemin ?

53 a. Les *dharmas* acquis par effort sont *sabhāgahetu* des deux mêmes classes, l'égale et la supérieure[3].

Les *dharmas* mondains *(laukika)* acquis par effort ou exercice *(prayogaja)* sont cause semblable de *dharmas* égaux ou supérieurs, non pas de *dharmas* inférieurs.

Quels sont les *dharmas* acquis par effort ?

53 b. Ceux qui naissent de l'audition, de la réflexion, etc.[3]

Les *dharmas* ' acquis par effort ' s'opposent aux *dharmas* ' innés ' *(upapattipratilambhika)*. Ce sont des qualités *(guṇa)* procédant de l'audition *(śruta)*, c'est-à-dire de la parole du Bouddha, de la réflexion *(cintā)*, du recueillement *(bhāvanā)*.

1. A considérer les quinze premiers moments *(darśanamārga*, vi. 27), le deuxième moment, produit dans un étage inférieur, est supérieur au premier moment produit dans un étage supérieur, parce qu'il a pour causes : (1) les causes du premier moment, (2) ses causes propres ; et ainsi de suite : le *bhavanamārga* a pour causes : (1) les causes du *darśanamarga*, (2) ses causes propres ; l'*aśaikṣamarga* a pour causes : (1) les causes du *darśana* et du *bhavanamārga*, (2) ses causes propres.

En outre, dans les *bhavanāmarga* et *aśaikṣamārga*, le chemin détruit neuf catégories de passions, forte-forte, forte-moyenne, etc. : il est successivement faible-faible, faible-moyen, faible-fort, moyen-faible, etc. — Or le chemin faible-moyen a pour causes : (1) les causes du chemin faible-faible, (2) ses propres causes.

2. On peut donc dire que le chemin de Śraddhānusārin est *sabhāgahetu* de six chemins. Cette thèse donne lieu à une discussion dans laquelle le maître Vasumitra soutient à tort que le Śraddhānusārin est capable de rendre vives ses facultés. (Vyākhyā).

3. [*prayogikas tayor eva śrutacintamayadayaḥ*]

Etant acquis par effort [9 a], ils sont cause semblable de meilleur ou d'égal, non pas de moins bon.

Les *dharmas* d'audition *(śrutamaya)* du domaine du Kāmadhātu sont cause semblable de *dharmas* d'audition et de réflexion *(cintāmaya)* du Kāmadhātu ; non pas de *dharmas* de recueillement *(bhāvanāmaya)*, parce que ces *dharmas* n'existent pas dans le Kāmadhatu, parce qu'un *dharma* est cause semblable de *dharmas* de la même sphère d'existence.

Les *dharmas* d'audition du Rūpadhātu sont cause semblable de *dharmas* d'audition et de recueillement du Rūpadhātu ; non pas de *dharmas* de réflexion, parce que ces *dharmas* manquent dans cette sphère d'existence : aussitôt que, dans le Rūpadhātu, on commence à réfléchir, aussitôt on entre en recueillement *(samādhi)*.

Les *dharmas* de recueillement du Rūpadhātu sont cause semblable de *dharmas* de recueillement du Rūpadhātu, non pas de *dharmas* d'audition du Rūpadhātu, parce que ceux-ci sont moins bons.

Les *dharmas* de recueillement de l'Ārūpyadhātu sont cause semblable de *dharmas* de recueillement de l'Ārūpyadhātu. Les *dharmas* d'audition et de réflexion manquent dans cette sphère d'existence.

En outre, il faut considérer que les *dharmas* acquis par effort sont de neuf classes : faible-faible, faible-moyen, etc. — Les faibles-faibles sont cause semblable de *dharmas* des neuf classes ; les faibles-moyens, de *dharmas* de huit classes, en exceptant les faibles-faibles ; et ainsi de suite.

Quant aux bons *dharmas* ' innés ', les neuf classes sont cause semblable les unes des autres. Il en va de même des *dharmas* souillés *(kliṣṭa)*.

Quant aux *dharmas* non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)*, ils sont de quatre catégories (ii. 72), la suivante étant ' meilleure ' que la précédente [9 b] : *dharmas* nés de rétribution *(vipākaja)* (i. 37) ; *dharmas* relatifs à l'attitude couchée, assise, etc. *(airyāpathika)* ; *dharmas* relatifs au travail professionnel *(śailpasthānika)* ; pensée-de-création *(nirmāṇacitta)* (vii. 48). — Ces quatre catégories sont respectivement cause semblable de quatre, de trois, de deux, d'une catégorie.

En outre, comme une pensée-de-création du domaine du Kāmadhātu peut être le fruit de chacun des quatre *dhyānas* (Vibhāṣā, 18, 4), il y a lieu d'établir ici la même distinction : les pensées-de-création constituent quatre classes, et sont, d'après leur classe, cause semblable de quatre, de trois, de deux, d'une pensée-de-création. En effet, fruit d'un *dhyāna* supérieur, la pensée-de-création n'est pas cause semblable de la pensée-de-création qui est le fruit d'un *dhyāna* inférieur : d'une cause semblable (pensée de création) réalisée à plus grand effort *(ābhisaṃskārika, mahāyatnasādhya)*, ne peut procéder un *dharma* moins bon, réalisé à moindre effort [1].

Ce principe étant posé, on pose et on résoud les questions suivantes *(ata evāhuḥ)* : [2]

1. Y a-t-il un *dharma* pur *(anāsrava)*, déjà né *(utpanna)*, qui ne soit pas cause d'un *dharma* pur non destiné à naître *(anutpattidharman)* ?

Oui. Le *duḥkhe dharmajñāna* déjà né n'est pas cause des *duḥkhe dharmajñānakṣāntis* non destinées à naître. En outre, aucun meilleur *(viśiṣṭa)* n'est cause du moins bon *(nyūna)*.

2. Y a-t-il, dans une série, un *dharma* pur, antérieurement acquis *(pūrvapratilabdha* : dont on a d'abord obtenu la *prāpti)*, qui ne soit pas cause d'un *dharma* pur né après ?

Oui. Les *duḥkhe dharmajñānakṣāntis* futures, [mais dont la possession *(prāpti)* a été obtenue au premier moment du Chemin,] ne sont pas cause du *duḥkhe dharmajñāna* déjà né. Parce que le fruit ne peut etre antérieur à la cause, ou encore parce que le *dharma* futur n'est pas cause semblable.

3. Y a-t-il un *dharma* pur, né antérieurement, qui ne soit pas cause d'un *dharma* pur né après ?

Oui. Le meilleur *(adhimatra = viśiṣṭa)* n'est pas cause du moins bon. Par exemple, lorsque, après être tombé d'un fruit supérieur, on réalise un fruit inférieur, le fruit supérieur n'est pas cause du fruit

1. *abhisaṃskārikasya sabhāgahetor hīyamānaṃ phalaṃ na bhavati.*
2. Paramārtha : Les maîtres disent. — Vibhāṣā, 18, 5.

inférieur [10 a]. En outre, la possession du *duḥkhe dharmajñāna* née antérieurement n'est pas cause des possessions de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* qui naîtront dans les moments postérieurs (*duḥkhe 'nvayajñānakṣāntikṣaṇe*, etc.) ; parce que ces nouvelles possessions sont moins bonnes.

53 c-d. Seuls sont *saṃprayuktakahetu*, cause en qualité d'associés, la pensée et les mentaux [1].

Les pensée-et-mentaux sont *saṃprayuktakahetu*.

Est-ce à dire que des pensées et mentaux, nés à des moments différents, nés dans des séries différentes, sont entre eux *saṃprayuktakahetu* ?

Non pas.

Dirons-nous donc que les pensée-et-mentaux de même aspect (*ekākāra*), c'est-à-dire ayant le même aspect de bleu, etc., et de même objet (*ekālambana*), c'est-à-dire ayant pour objet le même bleu, etc., sont *saṃprayuktakahetu* ?

Non pas. Cette définition donne prise à la même critique : pensées et mentaux d'époques différentes et de séries différentes peuvent avoir même aspect et même objet.

Dirons-nous que les pensée-et-mentaux de même aspect et de même objet, doivent, en outre, être de même époque ?

Cela ne suffit pas encore : car beaucoup de personnes peuvent voir en même temps la nouvelle lune.

Par conséquent, l'auteur ajoute :

53 d. qui ont le même point d'appui [2]. [10 b]

Les pensée-et-mentaux qui ont le même point d'appui sont, entre eux, *saṃprayuktakahetu*.

' Même ' (*sama*) signifie unique (*abhinna*). [3]

1. *saṃprayuktakahetus tu cittacaittaḥ*
Vyākhyā : *tuśabdo 'vadhāraṇe bhinnakramaś ca.*
Vibhāṣā, 16, 12. — Kathāvatthu, vii. 2 sur les *saṃpayuttas*.

2. *samāśrayāḥ* ||

3. *sama* peut s'entendre *tulya*, pareil ; c'est pourquoi l'auteur précise.

Par exemple, un moment *(kṣaṇa)* donné de l'organe de la vue *(cakṣurindriya)* est le point d'appui (1) d'une connaissance visuelle, (2) de la sensation *(vedanā)* et des autres mentaux qui sont associés *(saṃprayukta)* à cette connaissance. Et de même pour les autres organes jusqu'au *manas* : un certain moment de l'organe mental *(manas)* est le point d'appui d'une connaissance mentale et des mentaux associés à cette connaissance.

Ce qui est *saṃprayuktakahetu* est aussi *sahabhuhetu*. Quelle est la différence entre ces deux causes ? [1]

Des *dharmas* sont dits *sahabhūhetu* parce qu'ils sont mutuellement fruits les uns des autres *(anyonyaphalārthena)*. De même que les compagnons de caravane *(sahasārthika)* cheminent *(mārgaprayāṇa)* grâce à l'appui qu'ils se donnent les uns aux autres *(parasparabalena)* ; de même la pensée est le fruit du mental, le mental est le fruit de la pensée.

Des *dharmas* sont dits *saṃprayuktakahetu*, cause mutuelle en qualité d'associés, parce qu'ils fonctionnent identiquement *(samaprayogārthena, prayoga = pravṛtti)*, c'est-à-dire, parce qu'il y a entre eux les cinq similitudes ou identités *(samatā)* définies ci-dessus ii. 34. Le voyage des compagnons de caravane est assuré par l'appui mutuel qu'ils se confèrent : en outre, ils se servent des mêmes aliments, des mêmes boissons, etc. De même, la pensée et les mentaux se servent du même point d'appui, ont le même aspect, etc. : si une des cinq identités manque, ils n'ont plus même fonctionnement et ne sont pas associés [2]

54 a-b. Sont *sarvatragahetu*, cause universelle, les universels antérieurs, à l'endroit des *dharmas* souillés de leur propre étage [3].

Les universels *(sarvaga)*, que nous étudierons dans le chapitre

1. Vibhāṣā, 16, 15, signale six opinions sur ce point.

2. *yatha teṣam ..... samannapanasnanaśayanadiparibhogakriyayaṃ prayogas tadvat samaprayogatvam eṣam anyonyaṃ bhavati | ata evaha | ekena hi vina na sarve saṃprayujyante.*

3. *sarvatragakhyaḥ kliṣṭanaṃ svabhūmau pūrvasarvagaḥ |*

des *anuśayas* (v. 12), nés auparavant, c'est-à-dire passés ou présents, et appartenant à un certain étage *(bhūmi)*, sont la cause universelle des *dharmas* souillés, postérieurs, du même étage, qu'ils soient souillés de leur nature, par association ou par leur origine (iv. 9 c). [11 a]

Les universels sont seulement cause de *dharmas* souillés ; ils sont cause de *dharmas* souillés de leur catégorie et des autres catégories *(nikāya*, ii. 52 b) : par leur pouvoir prennent naissance *(upajāyante)*, avec leur cortège *(parivāra)*, des passions appartenant à des catégories différentes de la leur [1]. Ils constituent donc une cause différente du *sabhāgahetu* [2].

Les *dharmas* souillés d'un Ārya *(rāga*, concupiscence, etc.) auraient donc pour cause les universels ? L'Ārya, cependant, a abandonné tous les universels, car ceux-ci sont abandonnés par la vue des vérités.

Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr admettent que tous les *dharmas* souillés ont pour cause les *dharmas* abandonnés par la vue des vérités. Car le Prakaraṇapāda [3] s'exprime en ces termes : « Quels *dharmas* ont pour cause les *dharmas* abandonnés par la vue des vérités. — Les *dharmas* souillés [4] et la rétribution des *dharmas* abandonnés par la vue des vérités. — Quels *dharmas* ont pour cause des non-définis *(avyākṛta)* ? — Les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* non-définis [5] et les *dharmas* mauvais *(akuśala)*. —

1. De l'universel susceptible d'être abandonné par la vue de la douleur procèdent des passions susceptibles d'être abandonnées par la vue de l'origine, de la destruction et du chemin, et par la méditation. De l'universel susceptible d'être abandonné par la vue de l'origine procèdent des passions susceptibles d'être abandonnées par la vue de la douleur, de la destruction et du chemin, et par la méditation ......

2. On les nomme ' universels ' *(sarvaga)*, parce qu'ils vont vers *(gacchanti)*, ' occupent ' *(bhajante)*, ont pour objet *(ālambante)* toutes les catégories de passions : ou parce qu'ils sont cause *(hetubhāvaṃ gacchanti)* de toutes les catégories de passions.

3. Voir ci-dessus p. 251.

4. Puisque le texte porte : « les *dharmas* souillés », sans autrement préciser, il s'agit des *dharmas* souillés des Pṛthagjanas et des Āryas.

5. Il s'agit des *saṃskṛtas* non-définis, *nivṛtāvyakṛta* ou *anivṛtāvyākṛta*, non des deux *asaṃskṛtas* non-définis, l'espace et l'*apratisaṃkhyānirodha*.

Y a-t-il un *duḥkhasatya* qui ait pour cause la croyance au moi *(satkāyadṛṣṭi)* et qui ne soit pas cause de croyance au moi ?.... *et le reste jusque* : à l'exclusion des naissance-vieillesse-durée-impermanence de la croyance au moi future [1] et de ses associés, tout autre *duḥkhasatya* souillé ».

Objection. — Si des *dharmas* mauvais *(akuśala)* ont pour causes des *dharmas* non-définis, et non pas seulement des *dharmas* mauvais [11 b], comment faut-il expliquer ce *bhāṣya* de la Prajñapti [2] : « Y a-t-il un *dharma* mauvais qui ait seulement pour cause un *dharma* mauvais ? — Oui ; la première volition *(cetanā)* souillée que produit un Ārya tombant du détachement. » [3]

Réponse. — Les *dharmas* non-définis, qui sont abandonnés par la vue des vérités, sont cause *(sarvatragahetu)* de cette mauvaise volition. Si la Prajñapti n'en fait pas mention, c'est qu'elle entend seulement nommer les causes qui n'ont pas été abandonnées.

1. Le mot 'future' manque dans Paramārtha, et sans doute aussi dans l'original. Voir ci-dessus p. 252.

2. D'après la Vyākhyā, le texte porte : *idaṃ tarhi prajñaptibhaṣyam* ..... — Hiuan-tsang traduit très bien : « Comment faut-il expliquer le Prajñaptipādaśāstra ? », car « ce *bhaṣya* de la Prajñapti » signifie « cette explication qu'on lit dans la Prajñapti ». — Voir la version tibétaine de la Karmaprajñapti, chap. ix. (Mdo. 63. fol. 229 b-236 a) : § 1. Existe-t-il une volition passée qui naisse d'une cause passée, non pas d'une cause à venir, non pas d'une cause présente ? ...... § 2. Existe-t-il des *dharmas* bons qui naissent de causes bonnes ? ..... Existe-t-il des *dharmas* non-définis qui naissent de causes mauvaises ? Oui : 1) les *dharmas* qui sont la rétribution de l'acte mauvais ; (2) les *dharmas* du Kāmadhātu associés à la *satkayadṛṣṭi* et à l'*antagrahadṛṣṭi*. — § 3. Existe-t-il des *dharmas* bons qui naissent seulement de causes bonnes ? Oui : la volition associée aux membres de la Bodhi ..... Existe-t-il des *dharmas* mauvais qui naissent seulement de causes mauvaises ? ..... »

On sait par J. Takakusu (JPTS. 1905, p. 77) que la Karmaprajñapti n'existe plus en chinois. Le Nanjio 1317 contient la Kāraṇaprajñapti ; le Nanjio 1297 contient un traité analogue à la Lokaprajnapti : on trouvera un sommaire de ces deux Prajñaptis dans Cosmologie bouddhique, pp. 295-350.

3. *syat | aryapudgalaḥ kamavairagyat parihiyamano yāṃ tatprathamataḥ klisṭaṃ cetanaṃ saṃmukhikaroti.* — « Au moment où il tombe du détachement, la volition mauvaise de l'Ārya a seulement pour cause des *dharmas* mauvais, causes en qualité de *sahabhu* et de *saṃprayuktakahetu* ; elle n'a pas pour cause des *dharmas* non-définis puisque l'Ārya a abandonné la *satkayadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi* » : telle est l'interprétation de l'objectant.

54 c-d. Sont cause de rétribution les *dharmas* mauvais et les *dharmas* bons qui sont impurs [1].

1. Sont seuls cause de rétribution les *dharmas* mauvais — lesquels sont tous impurs — et les *dharmas* bons qui sont impurs ; parce que leur nature est de mûrir *(vipākadharmatvāt = vipaktiprakṛtitvāt).*

Les *dharmas* non-définis ne sont pas cause de rétribution, parce qu'ils sont faibles. De même des semences pourries, même humectées, ne poussent pas.

Les *dharmas* purs ne sont pas cause de rétribution parce qu'ils ne sont pas humectés *(abhiṣyandita)* [2] par la soif *(tṛṣṇā).* De même des semences intactes *(sārabīja),* non humectées, ne poussent pas.

En outre, les *dharmas* purs ne sont liés *(pratisaṃyukta),* n'appartiennent à aucune sphère d'existence : à quelle sphère pourrait appartenir le fruit de rétribution qu'ils produiraient ?

Les *dharmas* qui ne sont ni non-définis, ni purs, possèdent les deux qualités nécessaires à la rétribution, la force propre, l'humidité de la soif. De même la semence intacte et humectée.

2. Objection. — Quel est le sens de l'expression *vipākahetu* ? Vous avez le choix entre deux interprétations de ce composé : *vipākahetu* signifie ou bien ' cause de *vipāka* ', [12 a] ou bien ' cause en qualité de *vipāka* '. Dans le premier cas, le suffixe *a (ghañ)* marque l'état *(bhāva)* : le *vipāka* (= *vipakti)* est le résultat de l'opération indiquée par la racine *vi-pac.* Dans le second cas, le suffixe *a* marque l'opération *(karman)* : le *vipāka* est ce qui devient mûr *(vipacyate),* c'est-à-dire l'action arrivée au moment où elle donne un fruit. — A laquelle de ces deux interprétations vous tenez-vous ? Si vous acceptez la première, comment justifierez-vous le texte (Jñānaprasthāna, 11, 9) : « L'œil naît du *vipāka (vipākajaṃ cakṣus)* » ?

1. *vipākahetur aśubhāḥ kuśalāś caiva sāsravāḥ* |
Aux *dharmas* non-définis manquent la force propre *(svaśakti)* : aux *dharmas* purs manque le co-facteur *(sahakārikāraṇa).* -- Voir iii. 36 b.

2. Mahāvyutpatti, 245, 181.

Si vous acceptez la seconde, comment justifierez-vous l'expression : « *vipāka* de l'acte » ?

Nous avons montré (i. 37) que les deux explications du mot *vipāka* sont correctes. Quand on examine les fruits, il faut comprendre le mot *vipāka* d'après la première explication : le sens est : résultat, rétribution. Le texte : « L'œil naît du *vipāka* » doit être compris : « L'œil naît de la cause de *vipāka* ».

3. Quel est le sens du composé *vi-pāka* ?

Le préfixe *vi* indique différence. Le *vipāka* est un *pāka*, un fruit, dissemblable *(visadṛśa)* de sa cause [1].

Comment cela ?

Dans le Kāmadhātu, (1) une cause de rétribution *(vipākahetu)* consistant en un seul *skandha* produit un seul fruit : la possession *(prāpti*, ii. 36 b) avec ses caractères *(lakṣaṇas*, ii. 45 c) ; (2) une cause de rétribution consistant en deux *skandhas* produit un seul fruit : l'acte corporel et vocal avec ses caractères ; (3) une cause de rétribution consistant en quatre *skandhas* produit un seul fruit : la pensée et les mentaux, bons et mauvais, avec leurs *lakṣaṇas*.

Dans le Rūpadhātu, (1) une cause de rétribution consistant en un

1. Hiuan-tsang place ici des remarques qui manquent dans Paramārtha :

D'après les Vaibhāṣikas, le préfixe *vi* indique différence : *vipāka* signifie '*pāka* différent ' (Mahāvyutpatti, 245, 182). C'est-à-dire : seul le *vipākahetu* donne seulement un *pāka*, un fruit, non semblable à lui-même. Les *sahabhū*, *saṃprayuktaka*, *sabhāga*, *sarvatragahetu* donnent seulement un fruit semblable à eux-mêmes (bon, mauvais, non-défini) ; le *kāraṇahetu* donne un fruit semblable ou dissemblable : seul le *vipākahetu* donne toujours un fruit dissemblable : car le *vipākahetu* n'est jamais non-défini et son fruit est toujours non-défini.

[D'après les Sautrāntikas,] c'est à deux conditions qu'un fruit reçoit le nom de *vipāka* : il doit être produit par le dernier stade de l'évolution d'une série *(saṃtānapariṇāmaviśeṣa* ; voir ci-dessus p. 185) ; il doit durer plus ou moins longtemps en raison de la force plus ou moins grande de la cause. Or, les fruits issus de deux causes, *sahabhū* et *saṃprayuktaka*, ne présentent pas le premier caractère, car ces causes projettent et réalisent leur fruit en même temps (ii. 59) ; et les fruits issus de trois causes, *kāraṇa*, *sabhāga*, *sarvatraga* [12 b], ne présentent pas le second caractère : car il n'y a pas de limite à la naissance répétée de ces fruits le long de la transmigration. Par conséquent la seule explication de *vipāka* est la suivante : « transformation *(vipariṇāma ?)* et maturité ».

seul *skandha* produit un seul fruit : la possession avec ses caractères, l'*asaṃjñisamāpatti* (ii. 42 a) avec ses caractères ; (2) une cause de rétribution consistant en deux *skandhas* produit un seul fruit : la *vijñapti* (iv. 2) du premier *dhyāna* avec ses caractères ; (3) une cause de rétribution consistant en quatre *skandhas* produit un seul fruit : la pensée bonne, non de recueillement (car la pensée de recueillement comporte toujours le *rūpa* de discipline, iv. 13, donc cinq *skandhas)*, avec ses caractères [13 a] ; (4) une cause de rétribution consistant en cinq *skandhas* produit un seul fruit : la pensée de recueillement *(samāhita)* avec ses caractères.

Dans l'Ārūpyadhātu, (1) une cause de rétribution consistant en un seul *skandha* produit un seul fruit : la possession, la *nirodhasamāpatti* (ii. 43), avec leurs caractères respectifs ; (2) une cause de rétribution consistant en quatre *skandhas* produit un seul fruit : la pensée et les mentaux avec leurs caractères.

4. Il y a un acte dont la rétribution est incluse dans un seul *āyatana*, à savoir dans le seul *dharmāyatana* (i. 15) : l'acte qui a pour rétribution l'organe vital *(jīvitendriya*, ii. 45 a) [1]. En effet, l'acte qui a pour rétribution l'organe vital a nécessairement pour rétribution l'organe vital et ses caractères (ii. 45 c) ; l'un et les autres font partie du *dharmāyatana*.

L'acte qui a pour rétribution l'organe mental *(manas)* a nécessairement pour rétribution deux *āyatanas*, à savoir le *mana-āyatana*

1. *asti karma yasyaikam eva dharmāyatanaṃ vipāko vipacyate.* — Vibhāṣā, 19, 14. — (Hiuan-tsang : « l'acte qui produit l'organe vital, etc. » Par *et cætera*, il faut entendre ou le *nikāyasabhāga* ou les caractères).

L'Ācārya Vasumitra n'admet pas cette proposition. L'organe vital ou la vie *(jīvitendriya)* est le fruit d'un acte qui projette une existence *(ākṣepakakarman*, iv. 95). Si la rétribution que constitue cet organe mûrit *(vipacyate)* dans le Kāmadhātu, on a nécessairement *kāya-indriya* et *jīvita-indriya* dans les premiers stades de la vie embryonnaire ; dans les derniers stades s'ajoutent cinq autres organes *(indriya)*. Si l'organe vital mûrit dans le Rūpadhātu, on a sept *āyatanas;* dans l'Ārūpyadhātu, on a *manaāyatana* et *dharmāyatana*. — Yaśomitra discute ces remarques et cite Saṃghabhadra. La proposition combattue par Vasumitra vise l'Ārūpyadhātu : à un certain moment, pour l'être né dans cette sphère, il n'y a pas de pensée *(manaāyatana)* qui soit de rétribution.

(i. 16 b) et le *dharmāyatana* (lequel comprend les sensations, etc., et les caractères qui accompagnent nécessairement l'organe mental).

L'acte qui a pour rétribution le *sprastavyāyatana* ou tangible (i. 10 d) a nécessairement pour rétribution deux *āyatanas*, à savoir le *sprastavyāyatana* et le *dharmāyatana* (lequel comprend les caractères du tangible).

L'acte qui a pour rétribution le *kāyāyatana* ou organe du tact (i. 9 a) a nécessairement pour rétribution trois *āyatanas*, le *kāyāyatana*, le *sprastavyāyatana* (à savoir les quatre grands éléments qui supportent le *kāyāyatana*), le *dharmāyatana* (lequel comprend les caractères).

De même, l'acte qui a pour rétribution soit le *rūpa*, soit le *gandha*, soit le *rasāyatana*, a nécessairement pour rétribution trois *āyatanas* : *sprastavyāyatana* et *dharmāyatana* comme ci-dessus, plus, suivant le cas, *rūpa*, *gandha* ou *rasāyatana*.

L'acte qui a pour rétribution soit le *caksus*, soit le *śrotra*, soit le *ghrāṇa*, soit le *jihvāyatana*, a nécessairement pour rétribution quatre *āyatanas* : (1) un des quatre organes, (2) *kāyāyatana*, (3) *sprastavyāyatana*, (4) *dharmāyatana*.

Un acte peut avoir pour rétribution cinq, six, sept, huit, neuf, dix, onze *āyatanas* [1].

Les actes, en effet, sont de deux espèces, de fruit varié *(vicitra)*, de fruit non varié. De même en va-t-il pour les semences [13 b] : lotus, grenade, figuier, millet, blé, etc.

5. Il peut se faire que la rétribution d'un acte appartenant à une seule époque *(ekādhvika)*, appartienne à trois époques (*traiyadhvika*) [2] : mais la réciproque n'est pas vraie [3], car le fruit ne peut être inférieur à la cause *(mābhūd atinyūnam hetoḥ phalam)*. D'un acte durant un instant *(ekakṣaṇika)*, la rétribution peut durer de nom-

1. Jamais douze, car le *śabdāyatana* n'est jamais rétribution (i. 37 b-c).

2. La rétribution d'un acte ancien peut avoir commencé, peut se continuer au moment actuel, peut se prolonger dans l'avenir.

3. L'éditeur japonais donne comme exemple d'un acte prolongé la carrière héroïque du Bodhisattva.

breux instants ; mais la réciproque n'est pas vraie, pour la même raison. (Vibhāṣā, 19, 16)

La rétribution n'est pas simultanée à l'acte qui la produit, car le fruit de rétribution n'est pas dégusté au moment où l'acte est accompli [1]. La rétribution ne suit pas l'acte immédiatement *(anantara)* car c'est au *samanantarapratyaya* (ii. 63 b) qu'il appartient d'amener *(ākarṣ)* le moment qui suit l'acte immédiatement : en effet, la cause de rétribution dépend, pour réaliser son fruit, du développement de la série.

A quelle époque doit appartenir un *dharma* pour être chacune de ces six causes ? Nous avons dit, implicitement, la règle ; mais nous ne l'avons pas exposée dans la kārikā :

55 a-b. Le *sarvatragahetu* et le *sabhāgahetu* sont de deux époques ; trois causes sont de trois époques [2].

Un *dharma* passé, un *dharma* présent peut être *sarvatraga*, peut être *sabhāgahetu* (ii. 52 b). Les *dharmas* du passé, du présent et du futur peuvent être *saṃprayuktaka*, *sahabhū* et *vipākahetu*. La kārikā ne parle pas du *kāraṇahetu* (ii. 50 a) : les *dharmas* conditionnés des trois époques sont *kāraṇahetu* ; les *dharmas* inconditionnés sont hors du temps.

A quels fruits correspondent les causes ? En raison de quels fruits sont-elles reconnues comme causes ?

55 c-d. Sont fruits le conditionné et la disconnexion [3].

Ainsi qu'il est dit dans le Mūlaśāstra : « Quels *dharmas* sont fruit ? — Les conditionnés et le *pratisaṃkhyānirodha* » [4].

1. *na ca karmaṇā saha vipāko vipacyate.*

2. [*sarvatragaḥ sabhāgaś ca dvyadhvakau* | *tryadhvakās trayaḥ* |
Comparer ii. 59.

3. *saṃskṛtaṃ savisaṃyogaṃ phalam.*
La disconnexion *(visaṃyoga)*, c'est-à-dire le *visaṃyogaphala* (ii. 57 d, vi. 46), est le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa (i. 6), un des inconditionnés *(asaṃskṛta)*. Elle n'a pas de cause, elle n'a pas de fruit ; mais elle est cause *(kāraṇahetu*, ii. 50 a) ; elle est fruit (ii. 57 d).

4. Jñānaprasthāna, 5, 4 ; Prakaraṇa, 33 b 16, qu'on peut restituer : *phaladharmāḥ*

Objection. — Si l'inconditionné est fruit, il doit avoir une cause, de laquelle cause on pourra dire qu'il est le fruit. En outre, puisque vous soutenez qu'il est cause *(kāraṇahetu*, ii. 50 a), il doit avoir un fruit, duquel fruit on pourra dire qu'il est la cause.

Seuls les conditionnés, répond le Sarvāstivādin, ont cause et fruit.

55 d. L'inconditionné n'a ni cause, ni fruit[1].

Car on ne peut lui attribuer aucune des six causes, aucun des cinq fruits.

i. 1. Pourquoi ne pas admettre que la partie du Chemin qu'on appelle *ānantaryamārga*[2] est le *kāraṇahetu* du fruit de disconnexion *(visaṃyogaphala*, ii. 57 d) ?

Nous avons vu que le *kāraṇahetu* est la cause qui ne fait pas obstacle à la naissance ; or la disconnexion, étant inconditionnée, ne naît pas. On ne peut pas lui attribuer un *kāraṇahetu*.

2. Comment donc la disconnexion est-elle fruit ? De quoi est-elle fruit ?

Elle est le fruit du Chemin, car elle est obtenue grâce à la force du Chemin (vi. 51) : en d'autres termes, c'est par le Chemin que l'ascète obtient la possession *(prāpti*, ii. 36 c-d) de la disconnexion [14 b].

3. C'est donc l'obtention, la possession de la disconnexion qui est fruit du Chemin, et non pas la disconnexion elle-même : car le Chemin est efficace à l'égard de l'obtention de la disconnexion, non pas à l'égard de la disconnexion.

katame sarve saṃskṛtaḥ pratisaṃkhyānirodhaś ca | na phaladharmāḥ katame | akāśam apratisaṃkhyānirodhaḥ | saphaladharmāḥ katame | sarve saṃskṛtāḥ | aphaladharmaḥ katame | sarve 'saṃskṛtaḥ : « Quels *dharmas* sont fruit ? Tous les conditionnés et le *pratisaṃkhyānirodha*. Quels *dharmas* ne sont pas fruit ? L'espace et l'*apratisaṃkhyānirodha*. Quels *dharmas* ont un fruit ? Tous les conditionnés. Quels *dharmas* n'ont pas de fruit ? Tous les inconditionnés ».

1. *nasaṃskṛtasya te*.

Milinda, 268-271.

2. L'*ānantaryamārga* coupe la passion et est suivi du *vimuktimārga*, ' le chemin dans lequel la passion est déjà coupée ', dans lequel l'ascète prend possession *(prāpti)* de la disconnexion, vi. 28.

Erreur ! Il y a diversité dans l'efficacité du Chemin à l'égard de l'obtention d'une part, de la disconnexion de l'autre.

Le Chemin produit l'obtention ; le Chemin fait obtenir *(prāpayati)* la disconnexion. Donc, bien que le Chemin ne soit pas cause de la disconnexion (= *pratisaṃkhyānirodha)*, on peut dire que celle-ci est le fruit du Chemin [1].

4. Puisque l'inconditionné n'a pas d'*adhipatiphala* (ii. 58 d), comment peut-on le définir comme *kāraṇahetu ?*

L'inconditionné est *kāraṇahetu*, car il ne fait pas obstacle à n'importe quel *dharma* naissant ; mais il n'a pas de fruit, car, étant en dehors du temps *(adhvavinirmukta)*, il ne peut ni projeter, ni donner un fruit (ii. 59 a-b).

5. Le Sautrāntika nie que l'inconditionné soit cause. En effet, le Sūtra ne dit pas que la cause puisse être inconditionnée ; il dit que la cause est seulement conditionnée : « Tous les *hetus*, tous les *pratyayas* qui ont pour résultat la production de la couleur ..... de la connaissance, eux aussi sont impermanents [2]. Produits par des *hetus* et *pratyayas* impermanents, comment la couleur .... la connaissance seraient-elles permanentes ? »

Le Sarvāstivādin réplique : Si le permanent, l'inconditionné, n'est pas cause, il ne sera pas ' condition en tant qu'objet ' *(ālambanapratyaya*, ii. 63) de la connaissance qui le vise. [15 a]

Le Sautrāntika. — Le Sūtra déclare que les *hetus* et *pratyayas* capables de produire sont impermanents. Il ne dit pas que toutes les conditions *(pratyayas)* de la connaissance sont impermanentes. L'inconditionné pourra donc être ' condition en tant qu'objet ' de la connaissance ; car la ' condition en tant qu'objet ' n'est pas productrice.

Le Sarvāstivādin. — C'est des causes productrices *(janaka)* que le

1. Certains maitres soutiennent qu'il y a cinq espèces de causes : (1) *kāraka*, cause efficiente, le germe du bourgeon ; (2) *jñapaka*, cause indicatrice, la fumée du feu ; (3) *vyañjaka*, cause révélatrice, la lampe du pot ; (4) *dhvaṃsaka*, cause destructrice, le marteau du pot ; (5) *prāpaka*, cause adductrice, le char du lieu.

2. *ye hetavo ye pratyayā rūpasya ..... vijñānasyotpādāya te py anityāḥ* (Saṃyukta, 1, 5).

Sūtra dit qu'elles sont impermanentes : donc le Sūtra ne nie pas que l'inconditionné soit *kāraṇahetu*, c'est-à-dire ' cause qui ne fait pas obstacle '.

Le Sautrāntika. — Le Sūtra admet la ' condition en tant qu'objet ' (. ii. 61 c) ; mais il ne parle pas de *kāraṇahetu*, ' la cause qui ne fait pas obstacle '. Il n'établit donc pas que l'inconditionné soit cause.

Le Sarvāstivādin. — En effet, le Sūtra ne dit pas que ce qui ne fait pas obstacle est cause ; mais il n'y contredit pas. Beaucoup de Sūtras ont disparu [1]. Comment s'assurer que le Sūtra n'attribue pas à l'inconditionné la qualité de *kāraṇahetu* ?

ii. Le Sautrāntika. — Quel est le *dharma* qu'on nomme disconnexion, *visaṃyoga* ?

Le Sarvāstivādin. — Le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 2, 2) dit que la disconnexion est le *pratisaṃkhyānirodha* (ii. 57 d).

Le Sautrāntika. — Lorsque je vous ai demandé (i. 6) ce qu'est le *pratisaṃkhyānirodha*, vous avez répondu : « C'est la disconnexion » ; je vous demande ce qu'est la disconnexion, et vous répondez : « C'est le *pratisaṃkhyānirodha* » ! Les deux réponses font cercle et n'expliquent pas la nature du *dharma*, l'inconditionné, dont il s'agit. Vous nous devez une autre explication.

Le Sarvāstivādin. — Ce *dharma*, de sa nature, est réel, indicible [15 b] ; seuls les Āryas le ' réalisent ' intérieurement chacun pour soi. Il est seulement possible d'indiquer ses caractères généraux, en disant qu'il y a une entité réelle *(dravya)*, distincte des autres, bonne *(kuśala)*, éternelle, qui reçoit le nom de *pratisaṃkhyānirodha*, qu'on nomme aussi disconnexion, *visaṃyoga*.

iii. Le Sautrāntika affirme que l'inconditionné, le triple inconditionné (i. 5 b), n'est pas réel. Les trois *dharmas* dont il s'agit ne sont pas, comme la couleur, la sensation, etc., des entités distinctes et réelles [2].

1. *sūtrāni ca bahuny antarhitani mūlasaṃgītibhraṃśāt.*

2. On peut penser que, dans les pages qui suivent, Vasubandhu ne rend pas pleine justice aux arguments du Sarvāstivādin-Vaibhāṣika : il ne signale pas des

1. Ce qu'on nomme ' espace ' *(ākāśa)*, c'est seulement l'absence de tangible *(spraṣṭavya)*, c'est-à-dire l'absence d'un corps résistant *(sapratighadravya)*. Les hommes, dans l'obscurité, ne rencontrant pas *(avindantaḥ)* d'obstacle, disent qu'il y a espace.

2. Ce qu'on nomme *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa, c'est — lorsque sont détruits l'*anuśaya* déjà produit et l'existence déjà produite — l'absence de naissance d'un autre *anuśaya*, d'une autre existence, et cela en raison de la force de la connaissance *(pratisaṃkhyā = prajñā)* [1].

3. Lorsque, indépendamment de la force de la connaissance *(pratisaṃkhyā)* et en raison de la seule absence des causes, il y a absence de naissance de *dharmas*, c'est ce qu'on nomme *apratisaṃkhyānirodha*. Par exemple, lorsque la mort avant le temps *(antarāmaraṇa)* interrompt l'existence *(nikāyasabhāga*, ii. 10, 41), il y a *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* qui seraient nés au cours de cette existence si elle s'était continuée.

4. D'après une autre École [2], le *pratisaṃkhyānirodha* est la future non-naissance des passions *(anuśaya)* en raison de la connaissance *(prajñā)* ; l'*apratisaṃkhyānirodha* est la future non-naissance de la douleur, c'est-à-dire de l'existence, en raison de la disparition des passions, et non pas directement en raison de la connaissance. [Le

textes, par exemple Udāna, viii. 3 (Itivuttaka, 43, Udānavarga, xxvi. 21), qui rendent au moins vraisemblable la réalité du Nirvāṇa. — Saṃghabhadra réfute Vasubandhu et les autres maîtres qui nient les inconditionnés (Nyāyānusāra, xxiii. 3, 90 b 4-95 b). Son exposé est trop long pour trouver place ici : nous en donnerons la traduction, au moins partielle, dans l'Introduction.

1. *utpannānuśayajanmanirodhe pratisaṃkhyabalenānyasyānuśayasya janmanaś canutpadaḥ pratisaṃkhyānirodhaḥ.*

a. La destruction de l'*anuśaya*, c'est la destruction de l'origine de la douleur *(samudayasatyanirodha*, destruction de ce qui, en vérité, est l'origine de la douleur), c'est le *sopadhiśeṣanirvāṇa*.

La destruction de la naissance ou existence *(janman)*, c'est la destruction de la douleur *(duḥkhasatyanirodha*, destruction de ce qui, en vérité, est douleur), c'est le *nirupadhiśeṣanirvāṇa*.

b. Par *anuśaya*, il faut entendre les germes *(vāsanā)* des quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* décrits dans le Chapitre v.

2. Les Sthaviras, d'après l'éditeur japonais.

premier sera donc le *sopadhiśeṣa nirvāṇadhātu*, le second sera le *nirupadhiśeṣa nirvāṇadhātu*].

Mais, remarque le Sautrāntika, la future non-naissance de la douleur suppose la connaissance *(pratisaṃkhyā)* : elle est donc comprise dans le *pratisaṃkhyānirodha*.

5. Une autre école [1] définit l'*apratisaṃkhyānirodha* : « non-existence postérieure *(paścād abhava)*, en vertu de leur destruction spontanée [2], des *dharmas* qui sont nés. »

Dans cette hypothèse [16 a], l'*apratisaṃkhyānirodha* ne sera pas éternel *(nitya)*, puisqu'il manque *(abhāva)* aussi longtemps que le *dharma* en cause (= *anuśaya)* n'a pas péri.

Mais le *pratisaṃkhyānirodha* n'a-t-il pas pour antécédent une certaine connaissance, la *pratisaṃkhyā* ? Par conséquent, lui aussi ne sera pas éternel, car, l'antécédent faisant défaut, le conséquent fait aussi défaut.

Vous ne pouvez pas dire que le *pratisaṃkhyānirodha* n'est pas éternel parce qu'il a pour antécédent la *pratisaṃkhyā* : en effet, il n'a pas pour antécédent la *pratisaṃkhyā*. On n'a pas le droit de dire que la *pratisaṃkhya* est antérieure, que la ' non-naissance des *dharmas* non nés ' est postérieure. — Expliquons-nous. La non-naissance, depuis toujours, existe en soi. La *pratisaṃkhya* manquant, les *dharmas* naîtront : si la *pratisaṃkhya* naît, ils ne naîtront absolument pas. L'efficacité *(sāmarthya)* de la *pratisaṃkhyā* à l'égard de leur non-naissance consiste en ceci : (1) avant la *pratisaṃkhyā*, il n'y a pas d'obstacle à leur naissance ; (2) la *pratisaṃkhya* étant donnée, les *dharmas*, dont la naissance n'était pas empêchée auparavant *(akṛtotpattipratibandha)*, ne naissent pas.

iii. Le Sarvāstivādin réfute le Sautrāntika. — Si le Nirvāṇa est simplement la non-production *(anutpāda)*, comment expliquer le

1. D'après l'éditeur japonais, les Mahāsāṃghikas.

2. *svarasanirodhat*, non pas par la force de la *prajña*, comme c'est le cas pour le *pratisaṃkhyanirodha*.

Sūtra (Saṃyukta, 26, 2) : « La pratique, l'habitude, la culture des cinq facultés, foi, etc., a pour résultat l'abandon *(prahāṇa)* de la douleur passée, future et présente » [1] ? — En effet, cet abandon n'est pas autre chose que le Nirvāṇa, et c'est seulement d'un *dharma* futur qu'il peut y avoir non-production, non pas d'un *dharma* passé ou présent.

Le Sautrāntika. — Ce Sūtra ne contredit pas notre définition du Nirvāṇa. En effet, il entend par ' abandon de la douleur passée, présente ', l'abandon des passions *(kleśa)* portant sur la douleur passée, présente. Notre interprétation est justifiée par un autre texte (Saṃyukta, 3, 17) [16 b] : « Abandonnez le *chandarāga* [2] relatif au *rūpa*, à la sensation.... à la connaissance ; quand le *chandarāga* sera abandonné, le *rūpa* .... la connaissance seront par vous abandonnés et pénétrés *(parijñā)* » [3]. C'est de cette manière que nous devons entendre ' l'abandon de la douleur passée et présente ' dont parle le Sūtra sur les facultés.

Si on adopte une autre leçon du Sūtra sur les facultés : « La pratique des facultés a pour résultat l'abandon de la passion *(kleśa)* passée, future, présente », l'explication est la même.

Ou bien, la passion passée, c'est la passion de l'existence antérieure *(paurvajanmika : pūrve janmani bhava)* ; la passion présente, c'est la passion de l'existence présente *(aihajanmika)* : il ne s'agit pas de la passion d'un moment donné passé ou présent *(ekakṣaṇika)*. De même pour les dix-huit *tṛṣṇāvicaritas* (Aṅguttara, ii. 212) ou ' modes de la soif ' : on désigne sous le nom de passés, les *vicaritas* qui se rapportent à l'existence passée ; sous le nom de présents, ceux qui se rapportent à l'existence présente ; sous le nom de futurs, ceux qui se rapportent à l'existence future.

1. *atītānāgatapratyutpannasya duḥkhasya prahāṇāya saṃvartate.* — Comparer Kathāvatthu, xix. 1.

2. C'est-à-dire le *chanda* (désir du futur : *anāgate prārthanā*) et le *rāga* (attachement à ce qu'on possède : *prāpte 'rthe 'dhyavasānam*).

3. *yo rūpe chandarāgas taṃ prajahita / chandarāge prahīṇe evaṃ vas tad rūpaṃ prahīṇaṃ bhaviṣyati.*

Le *prahāṇa* du *rūpa* s'entend de l'*ānantaryamārga*, la *parijñā* s'entend du *vimuktimārga* (vi. 30). (Glose de l'éditeur japonais).

Comparer, pour la doctrine, Saṃyutta, iii. 8.

La passion passée et la passion présente placent dans le moi actuel des germes appelés à produire la passion future : quand ces germes sont abandonnés, la passion, passée et présente, est abandonnée : de même on dit que l'acte est épuisé quand la rétribution est épuisée.

Quant à la douleur future, quant à la passion future, ce qu'on entend par leur ' abandon ', c'est le fait qu'elles ne naîtront absolument pas, vu l'absence de germes.

Comment entendre autrement l'abandon de la douleur passée ou présente ? Il n'y a pas lieu de faire effort pour que périsse ce qui a péri ou ce qui est périssant *(nirodhābhimukha)*. [17 a]

2. Le Sarvāstivādin. — Si les inconditionnés ne ' sont ' pas, comment le Sūtra peut-il dire : « Le détachement, *virāga*, est le meilleur de tous les *dharmas* conditionnés et inconditionnés » ? Comment un *dharma* qui n'est pas *(asat)* pourrait-il être le meilleur parmi des *dharmas* qui ne sont pas ? [1]

Le Sautrāntika. — Nous ne disons pas que les inconditionnés ne sont pas. Ils sont en effet de la manière dont nous disons qu'ils sont. Expliquons-nous. Avant que le son ne soit produit, on dit : « Il est une inexistence antérieure du son » ; après que le son a péri, on dit : « Il est une inexistence postérieure du son » *(asti śabdasya paścād abhāvaḥ)*, et cependant il n'est pas établi que l'inexistence existe *(bhavati)* [2] : de même en va-t-il des inconditionnés.

Bien qu'inexistant, un inconditionné mérite d'être loué, à savoir le détachement *(virāga)*, l'absolue future inexistence de tout mal. Cet inexistant, parmi les inexistants, est le plus distingué *(viśiṣṭa)*. Le

1. Saṃyukta, 31, 12 : *ye kecid bhikṣavo dharmāḥ saṃskṛta va asaṃskṛtā vā viragas teṣam agra akhyayate* (cité Vyākhyā, iv. 127) : Aṅguttara, iii. 34, Itivuttaka, § 90 : *yavata Cundi dhamma saṅkhata va asaṅkhata va virago tesaṃ aggam akkhayati.*

' Détachement ', *viraga* = *ragakṣaya*, *pratisaṃkhyanirodha*, *nirvaṇa*. — Le Nirvāṇa est meilleur que l'*apratisaṃkhyanirodha* et que l'espace (iv. 127 d).

2. On peut restituer : *abhavo bhavatiti na sidhyati*. — Hiuan-tsang diffère : De l'inexistence on ne peut pas dire qu'elle existe. Le valeur du verbe ' être ' est donc établie [: ce verbe ne signifie pas ' exister ']. C'est ainsi que l'Écriture dit des inconditionnés qu'ils sont.

Sūtra le loue en disant qu'il est le meilleur, pour que les fidèles conçoivent à son endroit joie et affection.

3. Le Sarvāstivādin. — Si le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa est inexistence, comment peut-il être une des vérités ? Comment peut-il être la troisième vérité ?

Que faut-il entendre par ' vérité ', *āryasatya* ? Sans doute le sens de *satya* est ' non inexact ' *(aviparīta)*. Les Āryas voient ce qui existe et ce qui n'existe pas d'une manière non inexacte : dans ce qui est douleur *(duḥkha)*, ils voient seulement douleur ; [17 b] dans l'inexistence de la douleur, ils voient l'inexistence de la douleur. Quelle contradiction apercevez-vous à ce que l'inexistence de la douleur, le *pratisaṃkhyānirodha*, soit une vérité ?

Et cette inexistence est la troisième vérité, parce que les Āryas la voient et la proclament immédiatement après la deuxième.

4. Le Sarvāstivādin. — Mais si les inconditionnés sont des inexistants, la connaissance qui a pour objet l'espace et les deux ' destructions ' ou ' cessations ', *nirodhas*, aura pour objet une non-chose.

Nous n'y voyons aucun inconvénient, comme nous l'expliquerons dans la discussion du passé et du futur (v. 25).

5. Quel mal voyez-vous à soutenir que l'inconditionné existe réellement ? demande le Sarvāstivādin.

Quel avantage vous-même y voyez-vous ?

Cet avantage que la doctrine Vaibhāṣika se trouve sauvegardée.

Que les dieux se chargent de défendre cette doctrine, s'ils jugent que c'est possible ! Mais soutenir l'existence en soi de l'inconditionné, c'est affirmer comme réelle une chose inexistante. En effet, l'inconditionné n'est pas connu par la connaissance d'évidence *(pratyakṣa)*, comme c'est le cas pour la couleur, pour la sensation, etc.; il n'est pas connu par induction *(anumāna)*, en raison de son activité, comme c'est le cas pour les organes des sens.

6. En outre, si le *nirodha* est une chose en soi, comment justifier le génitif : *duḥkhasya nirodhaḥ*, destruction ou cessation de la douleur, destruction de la passion, destruction de l'objet de la passion ? — Dans notre système, cela va de cire : la destruction de

la chose est simplement l'inexistence de la chose. ' Destruction de la douleur ' signifie : ' la douleur n'existera plus '. Mais nous ne pouvons concevoir, entre la chose, c'est-à-dire la passion, et la destruction conçue comme une entité en soi, aucune relation de cause à effet, d'effet à cause, de tout à partie, etc., qui justifie le génitif [1].

Nous affirmons, répond le Sarvāstivādin, que la destruction est une chose en soi [18 a]. On peut cependant spécifier la destruction comme étant en relation avec telle chose (destruction de la concupiscence, etc.), car on prend possession *(prāpti,* ii. 37 b) de la destruction au moment où l'on coupe la possession de telle ou telle chose.

Mais, répliquerons-nous, qu'est-ce qui détermine ou spécifie la prise de possession de la destruction ? [2]

7. Le Sarvāstivādin. — Le Sūtra parle du Bhikṣu qui a obtenu le Nirvāṇa dans cette vie [3]. Si le Nirvāṇa est inexistence, néant *(abhāva),* comment pourrait-on l'obtenir ?

Le Sautrāntika. — Le Bhikṣu, par la possession de la force adverse ou de l'antidote *(pratipakṣalābhena),* c'est-à-dire par la possession du Chemin, a obtenu une personnalité *(āśraya)* contraire aux passions *(kleśa),* contraire à une nouvelle existence. C'est pourquoi le Sūtra dit qu'il a obtenu le Nirvāṇa.

8. D'ailleurs nous avons un texte (Saṃyukta, 13, 5) qui montre que le Nirvāṇa est pure inexistence *(abhavamātra).* Le Sūtra dit [4] : ' L'abandon complet *(aśeṣaprahāṇa),* la purification *(vyantibhāva*

1. *vastuno (= rāgadivastuno) [nirodhasya ca] hetuphaladibhavasaṃbhavat.*

2. Bhāṣya : *tasya tarhi praptiniyame [ko hetuḥ].* — Vyākhyā : *tasya nirodhasya yo 'yaṃ prapter niyamah asyaiva nirodhasya praptir nanyasyeti tasmin praptiniyame ko hetuḥ na hi nirodhasya praptya sardhaṃ kaścit saṃbandho 'sti hetuphaladibhavasambhavat.*

3. *dṛṣ adharmanirvaṇaprapta,* c'est-à-dire ' qui se trouve dans le Nirvāṇa avec restes ' *(sopadhiśeṣanirvaṇastha).*

4. sdug bsṅal ḥdi ma lus par spaṅs pa ḥbyaṅ bar ḥgyur ba (M. Vyut. 245, 1259) zad pa ḥdod chags daṅ bral ba ḥgog pa rnam par zhi ba (1260) nub pa (70, 4) sdug bsṅal gzhan daṇ niṅ mtshams sbyor ba med pa len pa med pa ḥbyuṅ ba med pa gaṅ yin pa ḥdi ñta ste phuṅ po thams cad ṅes par spaṅs pa (245, 1258) sred

ou *vāntībhāva)*, l'épuisement *(kṣaya)*, le détachement *(virāga)*, la destruction *(nirodha)*, l'apaisement *(vyupaśama)*, le passage définitif *(astaṃgama)* de cette douleur ; la non-renaissance *(apratisaṃdhi)*, la non-prise *(anupādāna)*, la non-apparition *(aprādurbhāva)* d'une autre douleur, — cela est calme *(śānta)*, cela est excellent *(praṇītam)* à savoir le rejet de tout *upadhi (sarvopadhipratiniḥsarga)*, l'épuisement de la soif *(tṛṣṇākṣaya)*, le détachement *(virāga)*, la destruction *(nirodha)*, le Nirvāṇa ».

Le Sarvāstivādin. — Quand le Sūtra dit que le Nirvāṇa est non-apparition de nouvelle douleur *(aprādurbhāva)*, le Sūtra veut dire qu'il n'y a pas apparition de douleur dans le Nirvāṇa [1].

Le Sautrāntika. — Je ne vois pas que ce locatif : ' dans le Nirvāṇa ' ait quelque force pour établir que le Nirvāṇa est une chose. Dans quel sens entendez-vous le locatif *asmin* ? Si cela veut dire : *asmin sati*, ' le Nirvāṇa étant, il n'y a pas apparition de douleur ', alors la douleur n'apparaît jamais car le Nirvāṇa est éternel. Si cela veut dire : *asmin prāpte*, ' le Nirvāṇa étant obtenu ', [18 b] vous devrez admettre que la douleur future n'apparaît pas lorsque le Chemin

pa zad pa / ḥdod chags daṅ ḥbral ba / ḥgog pa daṅ mya ṅan las ḥdas pa ḥdi ni zhi baḥo / ḥdi ni gya nom paḥo.

Une variante de la finale dans Mahāvastu, ii. 285 : etaṃ śāntam etaṃ praṇītam etaṃ yathāvad etam aviparītam yam idaṃ sarvopadhipratiniḥsargo sarvasaṃskāraśamatho dharmopacchedo tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam.

La Vyākhyā fournit les premiers mots du texte : *yat khalv asya [duḥkhasya* ......], et les deux termes *prahāṇa* et *aprādurbhāva*. On a, Aṅguttara, i. 100 : *parikkhaya pahāṇa khaya vaya virāga nirodha cāga paṭinissagga* ; v. 421 : *asesavirāga nirodha cāga paṭinissagga mutti anālaya* ; Saṃyutta, i. 136 : *sabbasaṃkhārasamatha* ... ; Itivuttaka, 51 : *upadhippaṭinissagga*. — Voir aussi les versions sanscrites de Majjhima, i. 497 dans Pischel, Fragments d'Idikutsari, p. 8 *(vyantibhāva)* et Avadānaśataka, ii. 187 *(vāntībhāva)*.

1. En d'autres termes, *aprādurbhāva = nāsmin prādurbhāvaḥ*. C'est l'étymologie *adhikaraṇasādhana*. Le Sautrāntika comprend *aprādurbhāva = aprādurbhūti (bhāvasādhana)*.

L'explication du Sarvāstivādin est reproduite Madhyamakavṛtti, p. 525, et attribuée au philosophe qui considère le Nirvāṇa comme un *bhāva*, un *padārtha* semblable à une digue, et qui arrête le processus de la passion, de l'acte et de la naissance.

— par la vertu duquel vous supposez que le Nirvāṇa s'obtient — ou bien est, ou bien est obtenu [1].

9. Par conséquent la comparaison du Sūtra est excellente :

« Comme le *nirvāṇa* de la flamme, ainsi la délivrance de sa pensée » [2].

C'est-à-dire : de même que l'extinction de la flamme est seulement le ' passage ' (*atyaya*) de la flamme et non pas une certaine chose en soi, de même la délivrance de la pensée de Bhagavat.

10. Le Sautrāntika s'autorise encore de l'Abhidharma où nous lisons : « Quels sont les *dharmas avastuka* ? — Les inconditionnés » [3]. — Le terme *avastuka* signifie ' irréel ', ' sans nature propre '.

Le Vaibhāṣika n'accepte pas cette interprétation. Le terme *vastu*, en effet, est employé dans cinq acceptions différentes : 1. *vastu* dans le sens de chose en soi (*svabhāvavastu*), par exemple : « Lorsqu'on a obtenu (*pratilabh*) ce *vastu* (l'*aśubhā*, vi. 11), on est en possession (*samanvāgama*) de ce *vastu* » (Jñānaprasthāna, 20. 8, Vibhāṣā, 197, 8) : 2. *vastu* dans le sens d'objet de connaissance (*ālambanavastu*), par exemple : « Tous les *dharmas* sont connus (*jñeya*) par les différents savoirs (*jñānena*), chacun connaissant son objet propre (*yathāvastu*) » (Prakaraṇa, 31 b 9) ; 3. *vastu* dans le sens de ' lieu d'attachement ' (*saṃyojanīya*), par exemple : « Celui qui est lié à un *vastu* par le lien d'affection, est-il lié à ce même *vastu* par le lien d'hostilité ? » (Vibhāṣā, 58, 2) : 4. *vastu* dans le sens de cause (*hetu*), par exemple : « Quels sont les *dharmas* munis d'une cause (*savastuka*) ? — Les

1. En effet le chemin détruit la production de la douleur, *duḥkhasamudaya*. A quoi bon imaginer, à côté du chemin, une chose en soi nommée *nirodha* ?

2. Dīgha, ii. 157 ; Saṃyutta, i. 159 ; Theragāthā, 906.

pajjotassera nibbānaṃ vimokho cetaso ahu.

La rédaction sanscrite (Avadānaśataka, 99, Madhyamakavṛtti, 520, Dulva, Nanjio, 118, apud J. Przyluski, J. As. 1918, ii. 490, 509) :

pradyotasyeva nirvāṇaṃ vimokṣas tasya cetasaḥ.

Ceci arrive au moment du Nirvāṇa-sans-restes. — La définition *bhavanirodho nibbānam*, Aṅguttara, v. 9, Saṃyutta, ii. 116, etc.

3. Vibhāṣā, 31, 10. — On lit Prakaraṇa, 33 b 3, une définition qu'on peut restituer : *avastukā apratyayā dharmāḥ katame ? asaṃskṛtā dharmāḥ* (voir i. 7).

dharmas conditionnés » (Prakaraṇa, 33 b)[1] [19 a] ; 5. *vastu* dans le sens de ' acte de s'approprier ' *(parigraha)*, par exemple : « *vastu* de champ, *vastu* de maison, *vastu* de boutique, *vastu* de richesse : abandonnant l'acte de s'approprier *(parigraha)*, il y renonce » (Vibhāṣā, 56, 2)[2].

Le Vaibhāṣika conclut : Dans le passage qui nous occupe, *vastu* a le sens de cause ; *avastuka* signifie ' qui n'a pas de cause '. Les inconditionnés, quoique réels, étant toujours dépourvus d'activité, n'ont pas de cause qui les produise, n'ont pas d'effet qu'ils produisent.

Il faut expliquer quelle sorte de fruit procède de chaque espèce de cause.

56 a. La rétribution est le fruit de la dernière cause[3].

La dernière cause est la cause de rétribution, *vipākahetu*, parce que la cause de rétribution est nommée la dernière dans la liste. Le premier fruit, *vipākaphala* (ii. 57), est le fruit de cette cause.

56 b. Le fruit du souverain est le fruit de la première[4].

1. C'est le texte cité ad i. 7.

2. La Vyākhyā ad i. 7 (édition de Pétrograd, p. 22) reproduit toutes ces explications.

3. *vipākaḥ phalam antyasya.*

L'éditeur japonais cite la Vibhāṣā, 121, 3.

Les fruits sont de cinq espèces : 1. *niṣyandaphala*, 2. *vipākaphala*, 3. *visaṃyogaphala*, 4. *puruṣakāraphala*, 5. *adhipatiphala*.

a. *niṣyandaphala* : le bon produit par bon, le mauvais produit par mauvais, le non-défini produit par non-défini.

b. *vipākaphala* : le *vipāka* est produit par des *dharmas* mauvais ou bons-impurs ; la cause étant bonne ou mauvaise, le fruit est toujours non-défini. Comme ce fruit est différent de sa cause et est ' maturité ' *(pāka)*, il est nommé *vipāka* *(visadṛśa pāka)*.

c. *visaṃyogaphala*. Les *ānantaryamārgas* rompent la passion ; ils ont pour *visaṃyogaphala* et *puruṣakāraphala* la rupture de la passion ; ils ont pour *niṣyandaphala* et *puruṣakāraphala* le *vimuktimārga* ; ils ont pour *niṣyandaphala* tous les chemins postérieurs, égaux ou supérieurs, de leur espèce.

Voir aussi l'Abhidharmāvatāraśāstra (Nanjio, 1291) ii. 14, où sont expliqués les noms des fruits.

4. *pūrvasyādhipajaṃ phalam* ou *pūrvasyādhipataṃ phalam* (Pāṇini, iv. 1, 85). — iv. 85 a-b, 110 a.

La première cause est le *kāraṇahetu*, raison d'être ; le dernier fruit en procède.

Ce fruit est nommé *adhipaja*, né du souverain, ou *ādhipata* appartenant au souverain, parce qu'il est le fruit du souverain *(adhipatiphala)* (ii. 58 c-d). On considère que le *kāraṇahetu* fait figure de souverain *(adhipati)*.

Mais, dira-t-on, la qualité de ne pas faire obstacle *(anāvaraṇabhāvamātrāvasthāna*, ii. 50 a) suffit à constituer le *kāraṇahetu*. Comment peut-on le regarder comme ' souverain ' ?

Le *kāraṇahetu* est ou bien ' cause non efficiente ' *(upekṣaka)* — et alors on le regarde comme souverain parce qu'il ne fait pas obstacle — ou bien ' cause efficiente ' *(kāraka)* — et on le regarde comme souverain parce qu'il possède maîtrise, activité génératrice et prédominante *(pradhāna, janaka, aṅgībhāva)* [19 b]. Par exemple, les dix *āyatanas* (couleur et organe de la vue, etc.) sont souverains à l'égard des cinq connaissances sensibles ; l'acte collectif des êtres vivants est souverain à l'égard du monde-réceptacle [1]. L'organe de l'ouïe exerce une souveraineté *(ādhipatya)* médiate à l'égard de la connaissance visuelle, car, après avoir entendu, l'homme éprouve le désir de voir. Et ainsi de suite. (Voir ii. 50 a)

56 c-d. L'écoulement est le fruit de la cause semblable et de la cause universelle [2].

Le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)* procède du *sabhāgahetu* (ii. 52) et du *sarvatragahetu* (ii. 54) : car le fruit de ces deux causes est semblable à sa cause (ii. 57 c ; iv. 85).

56 d. Le *pauruṣa*, le fruit viril, est le fruit de deux causes [3].

1. Le monde réceptacle (*bhājanaloka*, iii. 45, iv. 1) est produit par les actes bons et mauvais de l'ensemble des êtres vivants ; il est non-défini ; cependant il n'est pas rétribution (*vipāka*), parce que la rétribution est un *dharma* ' appartenant aux êtres vivants ' (p. 290) ; par conséquent, il est l'*adhipatiphala* des actes considérés comme *kāraṇahetu*.

2. *sabhāgasarvatragayor niṣyandaḥ*.

3. *pauruṣaṃ dvayoḥ*

Le fruit du *sahabhūhetu* (ii. 50 b) et du *saṃprayuktakahetu* (ii. 53 c) s'appelle *pauruṣa*, viril, c'est-à-dire : fruit du *puruṣakāra*, fruit de l'activité virile.

Le *puruṣakāra*, activité virile, n'est pas distinct de l'homme même *(puruṣabhāva)*, car l'acte n'est pas distinct de ce qui accomplit l'acte. Le fruit de l'activité virile *(puruṣakāraphala)* peut donc être nommé fruit viril *(pauruṣa)*.

Que faut-il entendre par ' activité virile ' ?

L'activité *(kāritra, kriyā, karman)* d'un *dharma* est nommée son activité virile *(puruṣakāra)*, parce qu'elle est semblable à l'activité d'un homme *(puruṣa)*. De même, dans le monde, on nomme une certaine plante *kākajaṅghā*, parce qu'elle ressemble à un pied de corbeau ; on nomme un héros *mattahastin*, parce qu'il ressemble à un éléphant furieux.

Le *saṃprayuktakahetu* et le *sahabhūhetu* sont-ils les seules causes qui aient un fruit d'activité virile ?

D'après une opinion, les autres causes ont cette sorte de fruit, à l'exception de la cause de rétribution *(vipākahetu)*. Ce fruit est, en effet, ou bien simultané, ou bien immédiatement consécutif à sa cause ; tel n'est pas le fruit de rétribution. D'après d'autres maîtres [1], la cause de rétribution a aussi un fruit d'activité virile distant, par exemple le fruit récolté par le laboureur.

[Donc un *dharma* est (1) *niṣyandaphala*, parce qu'il naît semblable à sa cause, (2) *puruṣakāraphala*, parce qu'il naît par la force de sa cause, (3) *adhipatiphala*, parce qu'il naît en raison du ' non obstacle ' de sa cause.]

Quels sont les caractères des différents fruits ? [20 a]

57 a-b. La rétribution est un *dharma* non-défini, appartenant à l'être vivant, naissant tardivement d'un défini [2].

La rétribution *(vipāka)* est un *dharma* non-souillé-non-défini *(anivṛtāvyākṛta)*.

1. Manque dans Paramārtha.
2. *vipāko 'vyākṛto dharmaḥ sattvākhyo vyākṛtodbhavaḥ* |

Parmi les *dharmas* non-souillés-non-définis, quelques-uns appartiennent aux êtres vivants *(sattvākhya)*, les autres n'appartiennent pas aux êtres vivants. Par conséquent l'auteur précise : ' appartenant aux êtres vivants ', c'est-à-dire : naissant dans la série des êtres vivants.

Appartiennent aux êtres vivants des *dharmas* dits d'accroissement *(aupacayika*, venant de la nourriture, etc., i. 37) et dits d'écoulement *(naiṣyandika*, provenant d'une cause qui leur est semblable, i. 37, ii. 57 c). Par conséquent l'auteur précise : ' naissant tardivement de l'acte défini '. — L'acte défini est ainsi nommé parce qu'il produit rétribution : c'est l'acte mauvais *(akuśala)* et l'acte bon-impur *(kuśalasāsrava)* (ii. 54 c-d). D'un acte de cette nature naît tardivement, non pas en même temps, non pas immédiatement après, le fruit qu'on appelle ' fruit de rétribution ' ou ' fruit de maturité ' *(vipākaphala)* [1].

Pourquoi ne pas considérer comme fruit de rétribution les *dharmas* qui ne font pas partie des êtres vivants, les montagnes, les fleuves, etc. ? Ne naissent-ils pas de l'acte bon ou mauvais ?

Les *dharmas* qui ne font pas partie des êtres vivants sont, de leur nature, communs. Tout le monde peut en jouir. Or le fruit de rétribution, par définition, est propre : jamais autrui ne jouit du fruit de rétribution de l'acte que j'ai accompli. L'acte, outre le fruit de rétribution, produit le ' fruit du souverain ' *(adhipatiphala)* : [20 b] de ce fruit les êtres jouissent en commun, parce que la collectivité des actes concourt à sa création (p. 288, n. 1).

57 c. Le fruit semblable à sa cause s'appelle écoulement [2].

1. Le préfixe *ud* dans *udbhava* signifie ' plus tard ', ' tardivement ' *(uttarakāla)*. – Le recueillement *(samādhi)* produit un accroissement des grands éléments du corps : ces grands éléments sont dits ' d'accroissement ' *(aupacayika)* parce qu'ils naissent soit en même temps que le recueillement, soit immédiatement après : ils ne sont pas de rétribution. – De même la pensée de création *(nirmāṇacitta*, i. 37, vii. 48) est non-définie, appartenant à l'être vivant, créée par un acte défini (recueillement) : mais, naissant immédiatement du recueillement, elle n'est pas de rétribution. En outre, le fruit de rétribution appartient toujours au même étage que l'acte dont il procède.

2. *niṣyando hetusadṛśaḥ*.

Le *dharma* semblable à sa cause est le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)*. Deux causes, la cause semblable et la cause universelle *(sabhāgahetu*, ii. 52, *sarvatragahetu*, ii. 54 a-b) donnent un fruit d'écoulement.

Si le fruit de la cause universelle est un fruit d'écoulement, un fruit semblable à sa cause, pourquoi ne pas donner à la cause universelle le nom de cause semblable ?

Le fruit de la cause universelle est toujours semblable à sa cause (1) au point de vue de l'étage ; il appartient comme elle au Kāmadhātu, etc. ; (2) au point de vue du caractère moral : comme elle, il est souillé *(kliṣṭa)*. Mais il peut appartenir à une catégorie différente de la catégorie de sa cause. Par catégorie *(nikāya, prakāra)*, on entend le mode d'abandon : susceptible d'être abandonné par la vue de la vérité de la douleur, etc. (ii. 52 b). Lorsqu'il y a similitude entre la cause et le fruit à ce dernier point de vue, la cause universelle est en même temps cause semblable.

Quatre cas se présentent :

1. *sabhāgahetu* qui n'est pas *sarvatragahetu* : par exemple, les passions non-universelles *(rāga*, etc.) par rapport aux passions de leur propre catégorie *(nikāya)* ;

2. *sarvatragahetu* qui n'est pas *sabhāgahetu* : les passions universelles par rapport à une passion d'une autre catégorie ;

3. *sarvatragahetu* qui est en même temps *sabhāgahetu* : les passions universelles par rapport à une passion de leur propre catégorie ;

4. tout autre *dharma* n'est ni *sabhāgahetu*, ni *sarvatragahetu* [1].

57 d. La destruction par l'intelligence, c'est la disconnexion [2].

La disconnexion *(visaṃyoga)* ou le *visaṃyogaphala*, ' fruit qui consiste en disconnexion ', c'est la destruction *(kṣaya = nirodha)* obtenue par la connaissance spéculative *(dhī = prajñā)*. Le *visaṃyogaphala* est donc le *pratisaṃkhyānirodha*. (Voir ci-dessus p. 278).

1. Les *dharmas* bons ne sont pas *sabhāgahetu* des *dharmas* souillés, etc.
2. *visaṃyogaḥ kṣayo dhiyā* //

58 a-b. Un *dharma* est le fruit de l'activité virile du *dharma* par la force duquel il naît [1].

Il s'agit d'un *dharma* conditionné *(saṃskṛta)*.

Exemples : le recueillement du premier *dhyāna* est le fruit d'activité virile de la pensée du domaine du Kāmadhātu qui le provoque ou le prépare *(tatprayogacitta)* ; le recueillement du deuxième *dhyāna* est le fruit d'activité virile d'une pensée du domaine du premier *dhyāna*.

Un *dharma* pur peut être le fruit d'activité virile d'un *dharma* impur (les *laukikāgradharmas* ont pour fruit la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, vi. 25 c-d) [21 a].

La pensée-de-création *(nirmāṇacitta)* est le fruit de l'activité virile d'une pensée du domaine d'un *dhyāna* (vii. 48).

Et ainsi de suite [2].

On considère le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa comme un ' fruit d'activité virile ' ; or la définition 58 a-b ne s'applique pas au *nirodha* qui, étant éternel, ne naît pas. Disons donc qu'il est le fruit d'activité virile du *dharma* par la force duquel on en obtient la possession.

58 c-d. Tout *dharma* conditionné est le fruit de souverain *(adhipatiphala)* des *dharmas* conditionnés, en exceptant les *dharmas* qui lui sont postérieurs [3].

Quelle différence entre le fruit d'activité virile et le fruit de souverain ?

1. *yadbalaj jayate yat tat phalaṃ puruṣakarajam* |

2. La pensée à la mort *(maraṇacitta)* du Kāmadhātu, c'est-à-dire la pensée de l'être qui meurt dans le Kāmadhātu, peut avoir pour fruit viril le premier moment de l'être intermédiaire du Rūpadhātu. — Ces exemples montrent la différence entre le *puruṣakaraphala* et le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)*. Quatre cas : 1. *puruṣakaraphala* qui n'est pas *niṣyandaphala* : exemples ci-dessus ; 2. *niṣyandaphala*, le fruit des causes *sabhaga* et *sarvatraga* qui ne suit pas immédiatement ; 3. *niṣyanda* et *puruṣakaraphala*, fruit pareil, de même étage, immédiat ; 4. ni l'un ni l'autre : fruit de rétribution.

3. *apurvaḥ saṃskṛtasyaiva saṃskṛto 'dhipateḥ phalam* ||

Voir ii. 56 b et iv. 85.

Le premier est relatif à l'agent *(kartar)* ; le second, relatif à l'agent et au non-agent. Par exemple, une chose œuvrée est le fruit d'activité virile et le fruit de souverain de l'artisan qui l'a faite ; elle est seulement le fruit de souverain de celui qui n'est pas l'artisan.

On demande dans quelle condition *(avasthā)*, dans la condition de future, présente ou passée, se trouve chacune des causes *(hetu)* quand elle prend *(gṛhṇāti, ākṣipati)* et quand elle donne *(prayacchati, dadāti)* son fruit ?

59. Cinq causes prennent leur fruit, présentes ; deux le donnent, présentes ; deux le donnent, présentes et passées ; une le donne, passée [1].

Que faut-il entendre par ' prendre un fruit ', ' donner un fruit ' ? [2]

Un *dharma* prend un fruit lorsqu'il en devient la semence [3].

Un *dharma* donne un fruit au moment où il donne à ce fruit la force de naître, c'est-à-dire au moment où, le fruit futur étant tourné vers la naissance, prêt à naître *(utpādābhimukha)*, ce *dharma* lui donne la force qui le fait entrer dans la condition de présent.

59 a-b. Cinq causes prennent leur fruit, présentes.

Cinq causes prennent leur fruit seulement quand elles sont présentes : passées, elles ont déjà pris leur fruit ; futures, elles n'ont pas d'activité (v. 25).

Il en va de même du *kāraṇahetu* ; mais la stance ne le mentionne

1. *vartamānāḥ phalaṃ pañca gṛhṇanti dvau prayacchataḥ |*
vartamānābhyatītau dvāv eko 'tītaḥ prayacchati ||
Comparer ii. 55 a-b.

2. Ces définitions sont données plus loin (vi. 22 a 7) dans l'original. On les place ici pour la commodité du lecteur.

3. *tasya bījabhāvopagamanāt.* — Le *dharma* existe toujours, qu'il soit futur, présent ou passé. Nous disons qu'il prend ou projette un fruit au moment où, devenant présent, il devient cause ou semence d'un fruit. — La Vyākhyā observe que la comparaison de la semence appartient à la théorie des Sautrāntikas. Aussi « ce texte manque dans certains manuscrits » *(kvacit pustake nāsty eṣa pāṭhaḥ)*. Ailleurs la Vyākhyā explique : *pratigṛhṇantīty ākṣipanti hetubhāvenopatiṣṭhanta ity arthaḥ.*

pas, parce que le *kāraṇahetu* n'a pas nécessairement un fruit *(saphala)*.

59 b. Deux donnent leur fruit, présentes.

La cause coexistante *(sahabhū)* et la cause associée *(saṃprayuktaka)* donnent leur fruit seulement quand elles sont présentes [21 b] : ces deux causes en effet prennent et donnent leur fruit en même temps.

59 c. Deux donnent leur fruit, présentes et passées.

La cause semblable *(sabhāga)* et la cause universelle *(sarvatraga)* donnent leur fruit et quand elles sont présentes et quand elles sont passées.

Comment peuvent-elles donner leur fruit, le fruit d'écoulement *(niṣyanda*, ii. 56 c), lorsqu'elles sont présentes ? Nous avons vu (ii. 52 b, 54 a) qu'elles sont antérieures à leur fruit.

On dit que, présentes, elles donnent leur fruit, parce qu'elles le créent immédiatement *(samanantaranirvartanāt)*. Quand leur fruit est né, elles ont passé *(abhyatīta)* : elles l'ont déjà donné ; elles ne donnent pas deux fois le même fruit [1].

i. Il arrive que, à un moment donné, un *sabhāgahetu* bon *(kuśala)* prenne un fruit et ne donne pas de fruit. Quatre alternatives : prendre, donner, prendre et donner, ni prendre ni donner [2].

1. Les possessions *(prāpti)* des racines de bien qu'abandonne au dernier moment l'homme qui coupe les racines-de-bien (iv. 80 a) prennent un fruit, ne donnent pas de fruit [3].

2. Les possessions des racines de bien qu'acquiert au premier

1. Sur ce point délicat, Saṃghabhadra, Nyāyāvatāra, 98 a 3.

2. *asti kuśalaḥ sabhagahetuḥ phalaṃ pratigṛhṇati na dadati* — D'après Vibhāṣā, 18, 5.

3. Les dernières *praptis* de bien qu'on coupe, à savoir les *prāptis* des racines de bien faibles-faibles *(mṛdumṛdu)* projettent leur fruit *(phalaparigrahaṃ kurvanti)*, mais ne donnent pas leur fruit *(niṣyandaphala)*, puisque manque le moment ' bon ' qu'elles devraient donner ou engendrer *(janya)*.

moment l'homme qui reprend *(pratisaṃdadhāna)* les racines de bien (iv. 80 c), donnent leur fruit, mais ne prennent pas de fruit.

Il faut dire [1] : Ces mêmes possessions, les possessions abandonnées au dernier moment par l'homme qui coupe les racines-de-bien, donnent leur fruit mais ne le prennent pas au moment où cet homme reprend les racines-de-bien.

3. Les possessions de l'homme dont les racines-de-bien ne sont pas coupées — en exceptant les deux cas qui précèdent : celui de l'homme qui achève de couper, celui de l'homme qui reprend les racines de bien — prennent et donnent.

4. Dans tout autre cas, les possessions ni ne prennent, ni ne donnent : par exemple, les possessions des racines-de-bien de l'homme dont les racines-de-bien sont coupées ; les possessions des racines-de-bien d'un étage supérieur de l'homme qui est tombé de cet étage : ces possessions ont déjà pris leur fruit, donc ne le prennent plus ; elles ne le donnent pas, puisque l'homme ne peut avoir actuellement possession de ces racines.

ii. En ce qui regarde le *sabhāgahetu* mauvais *(akuśala)*, la Vibhāṣā établit les mêmes alternatives :

1. Les possessions des mauvais *dharmas* qu'abandonne au dernier moment l'homme qui obtient le détachement du désir *(kāmavairāgya)*.

2. Les possessions qu'acquiert au premier moment l'homme qui choit du détachement.

Il faut dire : Ces mêmes possessions, quand l'homme choit du détachement.

3. Les possessions de l'homme qui n'est pas détaché, en exceptant les deux cas qui précèdent.

1. Vasubandhu critique la doctrine des Vaibhāṣikas. En effet, ce paragraphe est mal rédigé *(sāvadya)* : lorsqu'un homme reprend les racines-de-bien, il acquiert, tritemporelles, les *praptis* des racines-de-bien : les *prāptis* passées acquises à ce moment donnent leur fruit, mais ne le prennent pas : car elles l'ont déjà pris ; mais comment peut-on dire que les *prāptis* présentes ne prennent pas leur fruit ? La définition proposée manque donc de précision. — Saṃghabhadra défend la rédaction de la Vibhāṣā.

4. Les possessions dans tout autre cas : par exemple les possessions de l'homme détaché et non sujet à la chute.

iii. En ce qui concerne le *sabhāgahetu* souillé-non-défini *(nivṛtāvyākṛta)* [22 a], il y a aussi quatre alternatives :

1. Les dernières possessions de *dharmas* souillés-non-définis qu'abandonne le saint qui devient Arhat.

2. Les premières possessions qu'acquiert l'Arhat tombé.

Pour mieux dire : les possessions susdites chez l'Arhat qui tombe.

3. Les possessions de l'homme non détaché du *bhavāgra*, les deux cas précédents étant exclus.

4. Les possessions dans tout autre cas : les possessions de l'Arhat.

iv. En ce qui concerne le *sabhāgahetu* non-souillé-non-défini *(anivṛtāvyākṛta)*, quand il donne son fruit, il le prend (car le non-souillé-non-défini dure jusqu'au Nirvāṇa) ; mais il peut prendre son fruit sans le donner : les derniers *skandhas* de l'Arhat n'ont pas d'écoulement *(niṣyanda)* [1].

v. Nous avons jusqu'ici considéré les *dharmas* qui ne sont pas ' sujet de connaissance ' *(sālambana)*. Si nous considérons la pensée et les mentaux dans leurs moments successifs, nous établirons pour le *sabhāgahetu* bon les quatre alternatives qui suivent :

1. Il prend et ne donne pas. Lorsque la pensée bonne est immédiatement suivie d'une pensée souillée ou non-souillée-non-définie, cette pensée bonne, en tant que *sabhāgahetu*, prend, c'est-à-dire projette, un fruit d'écoulement, à savoir une pensée bonne future, que celle-ci soit destinée à naître ou non ; elle ne donne pas un fruit d'écoulement, puisque la pensée qui la suit, souillée ou non-souillée-non-définie, n'est pas l'écoulement d'une pensée bonne.

2. Il donne et ne prend pas. Lorsqu'une pensée bonne suit immédiatement une pensée souillée ou non-souillée-non-définie, une pensée bonne antérieure donne un fruit d'écoulement, à savoir la pensée bonne que nous considérons ; cette pensée antérieure ne prend pas de fruit, puisqu'elle l'a pris jadis.

1. *anivṛtavyākṛtasya paścatpadaka iti paścatpādakalakṣaṇaṃ vyākhyātam iti na punar ucyate.*

3. Il prend et donne. Deux pensées bonnes se suivant, la première prend et donne son fruit d'écoulement, qui est la seconde pensée.

4. Il ne prend ni ne donne. Lorsque des pensées souillées ou non-souillées-non-définies se succèdent, la pensée bonne antérieure, en tant que *sabhāgahetu*, a jadis pris son fruit et donnera plus tard son fruit ; pour l'instant, ni elle ne prend, ni elle ne donne.

On établira symétriquement les alternatives qui concernent le *sabhāgahetu* mauvais.

59 d. Une cause donne son fruit, passée.

La cause de rétribution donne son fruit quand elle est passée, car ce fruit n'est pas simultané ou immédiatement consécutif à sa cause.

D'autres Maîtres, les docteurs de l'Ouest (Vibhāṣā, 121, 6) disent qu'il y a quatre fruits différents des cinq fruits que nous avons dits :

1. *pratiṣṭhāphala*, fruit de la base [22 b] : le cercle d'eau *(jalamaṇḍala)* est fruit du cercle de vent *(vāyumaṇḍala)* (iii. 45) et ainsi de suite jusqu'aux herbes, fruit de la grande terre *(mahāpṛthivī)* ;

2. *prayogaphala*, fruit de l'exercice préparatoire : l'*anutpādajñāna*, etc. (vi. 50) est fruit des *aśubhā*, etc. (vi. 11) ;

3. *sāmagrīphala*, fruit d'un complexe : la connaissance visuelle est fruit de l'organe de la vue, du visible, de la lumière et d'un acte d'attention (Madhyamakavṛtti, 454) ;

4. *bhāvanāphala*, fruit du recueillement : la pensée-de-création (vii. 48) est fruit du *dhyāna*.

D'après le Sarvāstivādin, le premier de ces quatre fruits rentre dans la catégorie du fruit du souverain *(adhipatiphala)* ; les trois autres rentrent dans la catégorie du fruit viril *(puruṣakāraphala)*.

Nous avons expliqué les causes et les fruits. Il faut maintenant examiner par combien de causes sont produits les différents *dharmas*.

De ce point de vue, les *dharmas* se rangent en quatre catégories : 1. *dharmas* souillés *(kliṣṭa)*, c'est-à-dire les passions *(kleśa)*, les *dharmas* associés à la passion *(saṃprayukta)* et les *dharmas* ayant leur origine dans la passion *(samuttha)* (iv. 8) ; 2. *dharmas* de rétri-

bution ou nés de la cause de rétribution *(vipākahetu,* ii. 54 c) ; 3. les premiers *dharmas* purs *(anāsrava),* c'est-à-dire la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (i. 38 b, vi. 27) et les *dharmas* coexistant à cette *kṣānti* ; 4. les autres *dharmas,* c'est-à-dire les *dharmas* non-définis *(avyākṛta),* à l'exception des *dharmas* de rétribution, et les *dharmas* bons *(kuśala),* à l'exception des premiers *dharmas* purs.

60-61 b. La pensée et les mentaux (1) souillés, (2) nés de la cause de rétribution, (3) autres, (4) purs pour la première fois, naissent des causes qui restent lorsqu'on exclut, dans l'ordre, (1) la cause de rétribution, (2) la cause universelle, (3) ces deux causes, (4) ces deux causes plus la cause semblable. En ce qui concerne les *dharmas* qui ne sont pas pensée ou mentaux, exclure en outre la cause associée [1].

La pensée et les mentaux, (1) lorsqu'ils sont souillés, naissent de cinq causes à l'exclusion de la cause de rétribution [23 a]; (2) lorsqu'ils sont rétribution, naissent de cinq causes à l'exclusion de la cause universelle ; (3) lorsqu'ils sont différents de ces deux catégories et de la quatrième, naissent de quatre causes, à l'exclusion de la cause de rétribution et de la cause universelle ; (4) lorsqu'ils sont purs pour la première fois, naissent de trois causes, à l'exclusion des deux causes susdites et de la cause semblable.

Les *dharmas* qui ne sont pas pensée ou mentaux, à savoir les *dharmas* matériels *(rupin)* et les *saṃskaras* non associés à la pensée (ii. 35), suivant qu'ils tombent dans une des quatre catégories, naissent des causes propres à cette catégorie en excluant la cause associée *(samprayuktakahetu)*: souillés et rétribution, quatre causes ; différents, trois causes ; purs pour la première fois *(anāsravasaṃvara,* iv. 13), deux causes.

Il n'y a pas de *dharma* qui provienne d'une seule cause *(ekahetusaṃbhuta)* : la raison d'être *(karaṇahetu)* et la cause coexistante *(sahabhūhetu)* ne manquent jamais. [vii, 1 a]

1. *kliṣṭa vipākajāḥ śeṣāḥ prathamārya yathākramam*
vipākaṃ sarvagaṃ hitvā tau sabhāgaṃ ca śeṣajāḥ
cittacaittāḥ | tathānye ca samprayuktakavarjitāḥ | /
Comparer Abhidharmahṛdaya, ii. 12-15.

Nous avons expliqué les causes *(hetus)*. Quelles sont les conditions *(pratyaya)* ?

61 c. Les *pratyayas* sont dits être quatre [1].

Où cela est-il dit ?

Dans le Sūtra : « Il y a quatre *pratyayatās*, à savoir *hetupratyayatā*, *samanantarapratyayatā*, *ālambanapratyayatā*, *adhipa-*

1. *catvāraḥ pratyayā uktāḥ*.

Vibhāṣā, 16, 8 : « Il est vrai que ces six causes *(hetu)* ne sont pas dites dans le Sūtra ; le Sūtra dit seulement qu'il y a quatre *pratyayatās* ».

L'éditeur japonais cite les sources du Grand Véhicule, le Nanjio 141 (trad. Dharmagupta), le Ghanavyūha, le Nanjio 140 (trad. Hiuan-tsang), le Madhyamaka (voir Madhyamakavṛtti, p. 76).

Quant à la relation des *hetus* et des *pratyayas*, les premiers maîtres de la Vibhāṣā disent que (1) le *hetupratyaya* comprend cinq *hetus* à l'exception du *kāraṇahetu*, (2) le *kāraṇahetu* comprend les trois autres *pratyayas*. Les seconds maîtres de la Vibhāṣā disent que (1) le *hetupratyaya* comprend cinq *hetus*, (2) le *kāraṇahetu* correspond au seul *adhipatipratyaya* : c'est le système adopté par Vasubandhu. Pour les maîtres du Grand Véhicule, le *sabhāgahetu* est à la fois *hetupratyaya* et *adhipatipratyaya*, les autres cinq *hetus* sont *adhipatipratyaya*.

Le Prakaraṇa, 30 a 17, énumère les quatre *pratyayas*. Le Vijñānakāya, 16 a 7, les définit en fonction des *vijñānas* : « Qu'est-ce qui est *hetupratyaya* d'une connaissance visuelle ? Les *dharmas* coexistants *(sahabhū)* et associés *(samprayukta)*. — Qu'est-ce qui est son *samanantarapratyaya* ? La pensée et les mentaux auxquels elle est égale et immédiate, la connaissance visuelle née et naissante. — Qu'est-ce qui est son *ālambanapratyaya* ? Les visibles. — Qu'est-ce qui est son *adhipatipratyaya* ? Tous les *dharmas*, à l'exception d'elle-même .... De quoi une connaissance visuelle est-elle le *hetupratyaya* ? Des *dharmas* coexistants et associés. — De quoi est-elle le *samanantarapratyaya* ? Des pensées et mentaux, nés ou naissants, égaux et immédiats à cette connaissance visuelle. — De quoi est-elle l'*ālambanapratyaya* ? Des pensées et mentaux qui la prennent pour objet. — De quoi est-elle l'*adhipatipratyaya* ? De tous les *dharmas* à l'exception d'elle-même. »

Les quatre *pratyayas* sont définis dans l'Abhidharmahṛdaya, ii. 16, comme dans notre livre : le *hetupratyaya* comprend les cinq *hetus* ; l'*adhipatipratyaya* correspond au *kāraṇahetu*.

Pour les *paccayas* de l'Abhidhamma, le Dukapaṭṭhāna paraît l'autorité capitale. Les points de contact avec l'Abhidharma sont nombreux ; la nomenclature diffère ; par exemple, le *sahajātādhipatipaccaya* est notre *sahabhūhetu*. Voir aussi Kathāvatthu, xv. 1-2.

tipratyayatā, ce qui est condition en qualité de cause, en qualité d'antécédent égal et immédiat, en qualité d'objet, en qualité de souverain. »

Par *pratyayatā* on entend ' espèce de *pratyaya* ' *(pratyayajāti)* [1]. Qu'est-ce que le *hetupratyaya* ?

61 d. Le *pratyaya* qui porte le nom de *hetu*, c'est cinq *hetus* [2].

Si on excepte le *kāraṇahetu*, les cinq *hetus* restant constituent la *hetupratyayatā*, l'espèce de condition nommée cause.

Qu'est-ce que le *samantarapratyaya* ?

62 a-b. Les pensées-et-mentaux qui sont nés, à l'exception des derniers, sont *samanantarapratyaya* [1 b] [3].

Si on excepte la dernière pensée et les derniers mentaux *(cittacaittas)* de l'Arhat au moment du Nirvāṇa, tous les pensées-et-mentaux qui sont nés sont *samanantarapratyaya*, condition en qualité d'antécédent égal et immédiat.

i. Seuls les pensées et mentaux sont *samanantarapratyaya*. De quels *dharmas* sont-ils *samanantarapratyaya* ?

1. Cette sorte de *pratyaya* est nommée *samanantara* parce qu'elle produit des *dharmas* égaux *(sama)* et immédiats *(anantara)*. Le préfixe *sam* s'entend dans le sens d'égalité.

Par conséquent [4], les pensées-et-mentaux seuls sont *samanantarapratyaya*, car, en ce qui concerne les autres *dharmas*, les *dharmas* matériels *(rūpa)* par exemple, il n'y a pas égalité entre la cause et le fruit. En effet, à la suite d'un *rūpa* du domaine du Kāmadhātu, peuvent naître en même temps deux *rūpas*, l'un du Kāmadhātu, l'autre du Rūpadhātu [5], ou bien deux *rūpas*, l'un du Kāmadhātu,

1. C'est-à-dire *pratyayaprakara*, comme on dit *gota*, espèce de vache (Vyākhyā).

2. *hetvakhyaḥ pañca hetavaḥ* //

3. *cittacaitta acarama utpannaḥ samanantaraḥ* /

4. Vibhāṣā, 11, 4, deuxièmes maitres.

5. Il s'agit de l'*avijñaptirūpa*. Lorsque, après avoir pris le Prātimokṣasaṃvara (*avijñaptirupa* de Kāmadhātu), un homme entre dans le *dhyana* impur *(sasra-*

l'autre pur [1]. Tandis que jamais ne naissent en même temps, à la suite d'une pensée de Kāmadhātu, une pensée de Kāmadhātu et une pensée de Rūpadhātu. L'apparition *(saṃmukhībhāva)* des *rūpas* est confuse *(ākula)* : or le *samanantarapratyaya* ne donne pas un fruit confus ; donc les *dharmas* matériels ne sont pas *samanantarapratyaya*.

Vasumitra dit : Dans un même corps, sans que la série d'un *rūpa* d'accroissement *(aupacayika)* soit rompue, peut naître un second *rūpa* d'accroissement ; donc le *rūpa* n'est pas *samanantarapratyaya* [2].

Bhadanta [3] dit : Le *dharma* de *rūpa* est immédiatement suivi de moins ou de plus. Donc il n'est pas *samanantarapratyaya*. De plus naît moins : lorsqu'une grande masse de paille, brûlée, devient cendre. De moins naît plus : car une petite semence produit la racine du figuier *(nyagrodha)*, le tronc, les branches, les feuilles [2 a].

2. Objection. — Lorsque des pensées *(citta)* se succèdent immédiatement, comportent-elles toujours le même nombre d'espèces de mentaux associés ? Non. Il arrive que la pensée antérieure comporte un plus grand nombre d'espèces de mentaux, et la pensée suivante un nombre moindre ; et réciproquement. Les pensées, bonne, mauvaise, non-définie, se succèdent ; et elles ne comportent pas le même nombre de mentaux associés (ii. 28-30) : les recueillements, qui se succèdent, comportent ou ne comportent pas *vitarka* et *vicāra* (viii. 7). Donc, pour les mentaux comme pour les *dharmas* matériels, il n'y a pas égalité. (Vibhāṣā, 11, 5).

va), il produit le *saṃvara* de *dhyāna* (*avijñaptirūpa* de Rūpadhātu), tandis que l'*avijñaptirūpa* de Kāmadhātu continue à se reproduire (voir iv. 17 b-c).

1. Dans le cas où l'homme qui a pris le Prātimokṣasaṃvara entre dans le *dhyāna* pur.

2. C'est la deuxième opinion exposée dans la Vibhāṣā. — Lorsque, après avoir mangé, l'homme s'endort ou entre en recueillement, naissent en même temps le *rūpa* d'accroissement produit par la nourriture et le *rūpa* d'accroissement produit par le sommeil ou par le recueillement (voir i. 37).

3. Sur Bhadanta, le Sthavira Sautrāntika (Vyākhyā), voir p. 36. — Quatrième opinion de la Vibhāṣā.

Cela est vrai : il y a succession de moins à plus, et réciproquement (deuxième opinion de la Vibhāṣā) ; mais seulement par accroissement ou diminution du nombre des espèces de mentaux (Vibhāṣā, 11, 17). En ce qui concerne une espèce déterminée, jamais il n'y a inégalité : jamais à la suite de moins nombreuses sensations *(vedanā)* ne surgissent plus nombreuses sensations, ni réciproquement ; c'est-à-dire : jamais une pensée accompagnée d'une sensation n'est suivie d'une pensée associée à deux ou à trois sensations. De même pour la notion *(saṃjñā)* et les autres mentaux.

C'est donc seulement par rapport à son espèce propre que l'antérieur est *samanantarapratyaya* du subséquent ? La sensation est donc le *samanantarapratyaya* de la seule sensation ?

Non. D'une manière générale les mentaux antérieurs sont *samanantarapratyaya* des mentaux qui suivent, et non pas seulement des mentaux de leur espèce. Mais, à considérer une espèce, il n'y a pas succession de moins à plus, et réciproquement : ce qui justifie l'expression *samanantara*, ' égal et immédiat '.

3. Les Ābhidhārmikas qui prennent le nom de Sāṃtānasabhāgikas (Vibhāṣā, 10, 17) soutiennent au contraire qu'un *dharma* d'une certaine espèce est seulement *samanantarapratyaya* d'un *dharma* de cette espèce : de la pensée naît la pensée, de la sensation naît la sensation, etc.

Objection. — Dans cette hypothèse, lorsqu'un *dharma* souillé *(kliṣṭa = akuśala* ou *nivṛtavyākṛta)* naît à la suite d'un *dharma* non-souillé, ce *dharma* souillé ne procèdera pas d'un *samanantarapratyaya*.

C'est la passion *(kleśa)* antérieurement détruite qui est le *samanantarapratyaya* de la passion qui souille ce second *dharma*. La passion antérieure est considérée comme précédant immédiatement la passion postérieure, encore qu'elle en soit séparée *(vyavahita)* par un *dharma* non-souillé, car la séparation par un *dharma* de nature différente *(atulyajātīya)* ne constitue pas séparation. De même que la pensée-de-sortie *(vyutthānacitta)* du recueillement-de-cessation *(nirodhasamāpatti*, ii. 43 a) [2 b] a pour *samanantarapratyaya*

la pensée-d'entrée-en-recueillement *(samāpatticitta)* antérieurement détruite : le recueillement *(samāpattidravya)* ne fait pas séparation.

La théorie des Sāṃtānasabhāgikas est inadmissible, pensons-nous ; car, dans cette théorie, la pensée pure *(anāsrava)* produite pour la première fois (i. 38 b) n'aurait pas de *samanantarapratyaya*.

4. Les *saṃskāras* dissociés de la pensée *(viprayukta*, ii. 35)[1], de même que les *dharmas* matériels, se produisent pêle-mêle *(vyākula-saṃmukhībhāva)* : donc ils ne sont pas *samanantarapratyaya*. En effet, à la suite d'une possession du domaine du Kāmadhātu, peuvent se produire en même temps des possessions relatives à des *dharmas* des trois sphères d'existence et aux *dharmas* purs, etc.

ii. Pourquoi nier que les *dharmas* futurs soient *samanantara-pratyaya* ?

Les *dharmas* futurs sont pêle-mêle *(vyākula)* : il n'y a pas, entre eux, antériorité, postériorité (voir p. 261)[2].

A. Comment donc Bhagavat sait-il que tel *dharma* futur naîtra d'abord, que tel autre *dharma* naîtra après ? Il connaît l'ordre de naissance de tout ce qui naît jusqu'à la fin des temps.

1. Première réponse[3]. Sa connaissance résulte d'une induction *(anumāna)* tirée du passé et du présent. — Il voit le passé[4] : « De telle sorte d'acte naît tel fruit de rétribution ; de tel *dharma* procède tel *dharma* » ; il voit le présent : « Voici telle sorte d'acte : de cet acte, tel fruit de rétribution naîtra dans le futur ; voici tel *dharma* : de ce *dharma* procèdera tel *dharma* ». — Cependant la connaissance de Bhagavat est ce qu'on nomme *praṇidhijñāna* (vii. 37), et non pas connaissance d'induction. Au moyen de l'induction tirée du passé et du présent, Bhagavat voit immédiatement les

1. Vibhāṣā, 11, 5, deux opinions. Vasubandhu expose la seconde.

2. Les *dharmas* simultanés, ne présentant ni antériorité, ni postériorité, ne peuvent être en eux *samanantarapratyaya*.

3. Les premiers maîtres de Vibhāṣā, 11, 2. — *atītasāṃpratānumānāt*. — Hiuan-tsang : « Il induit du passé et du présent, mais voit d'une manière immédiate ».

4. *atītaṃ kilādhvānaṃ paśyati* ... Vibhāṣā, ibid. et 179, 3.

dharmas qui résident, pêle-mêle, dans le futur, et il produit cette connaissance [3 a] : « Cet homme, ayant accompli tel acte, recevra certainement telle future rétribution » [1].

A vous en croire, si Bhagavat ne considère pas le passé, il ne connait pas le futur. Donc il n'est pas omniscient *(sarvavid)*.

2. D'après d'autres maîtres [2], il y a dans la série des êtres certain *dharma* qui est l'indice *(cihna = liṅga)* des fruits qui naîtront dans l'avenir, à savoir certain *saṃskāra* dissocié de la pensée. Bhagavat le contemple [3] et il connait les fruits futurs, sans qu'il doive pour cela pratiquer les *dhyānas* et les *abhijñās* (vii. 42 : *cyutyupapādajñāna)*.

Le Sautrāntika. — S'il en était ainsi, Bhagavat serait un interprète de pronostiques [4] ; il ne serait pas un ' voyant ' *(sākṣātkārin, sākṣāddarśin)*.

3. Par conséquent Bhagavat connaît à son gré et immédiatement

1. Hiuan-tsang : Bhagavat voit que, de tel acte passé, naît tel fruit : de tel *dharma* naît immédiatement tel *dharma* ; que, de tel acte présent, naît tel fruit : de tel *dharma* naît immédiatement tel *dharma*. Ayant vu ainsi, il est capable de savoir, à l'égard des *dharmas* confus de l'avenir : tel *dharma* naîtra immédiatement après tel *dharma*. Quoiqu'il connaisse de cette manière, ce n'est pas là connaissance d'induction, car Bhagavat, induisant d'après l'ordre de naissance des causes et effets passés et présents, connait ensuite d'une vue immédiate les *dharmas* confus de l'avenir et dit : « Dans l'avenir, tel être accomplira telle action, recevra telle rétribution ». C'est là *praṇidhijñāna*, non pas *anumānajñāna*.

2. Deuxième opinion de la Vibhāṣā, 179, 4 ; troisième opinion exposée dans Nyāyāvatāra, 103 a 20.

Paramārtha (29 b 12) diffère : « il y a, dans la série des êtres, un certain *dharma* conditionné associé à la pensée qui est l'indice du fruit à venir ».

Nyāyāvatāra : « il y a actuellement, dans les êtres, un indice des causes et fruits futurs, semblable à un signe pronostique (*ing siang, chāya-nimitta*), ou bien un *rupa*, ou bien un *saṃskara* dissocié de la pensée ».

' indice ', *rtags*, *cihna = liṅga* ; Paramārtha et Nyāyavatāra : *siēn siang = pūrvalakṣaṇa* ; Hiuen-tsang : *siēn tchao*, présage.

3. Editeur japonais : au moyen du *lokadhātusaṃvṛtijñāna* (vii. 3).

4. *mtshan-mkhan*. Śarad Candra suggère *gaṇaka* (= *rtsis mkhan*) ; plutôt *naimittika* (*ltas mkhan*) MVyut. 186, 123, *naimittaka*, Divya. — Hiuan-tsang : S'il en était ainsi, le Bouddha connaitrait le futur en raison des indices (*tchān-siang*) ...

toute chose, non par induction, non par divination. C'est l'avis des Sautrāntikas, justifié par cette parole de Bhagavat (Ekottara, 18, 16 ; comp. Dīgha, i. 31) : « Les qualités des Bouddhas, le domaine des Bouddhas, sont incompréhensibles ».

B. Si le futur ne présente pas antériorité et postériorité, comment peut-on dire : « Immédiatement après les *laukika agradharmas* naît seulement la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et non pas un autre *dharma* » (vi. 27) et ainsi de suite jusque : « Immédiatement après le *vajropamasamādhi* naît le *kṣayajñāna* (vi. 46 c) » ?

Les Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 11, 2) répondent : Si la naissance de ce *dharma*-ci est liée à ce *dharma*-là, immédiatement après celui-là, celui-ci naît [3 b]. De même que le bourgeon naît après la semence sans que le *samanantarapratyaya* intervienne.

iii. Pourquoi la dernière pensée et les derniers mentaux de l'Arhat ne sont-ils pas *samanantarapratyaya* (Vibhāṣā, 10, 16) ?

Parce qu'aucune pensée et aucun mental ne naissent après eux.

Mais vous nous avez appris (i. 17) qu'on entend par *manas* la pensée *(citta, vijñāna)* qui vient de disparaître et qui sert de point d'appui à la pensée suivante. Puisqu'aucune pensée ne suit la dernière pensée de l'Arhat, cette dernière pensée ne doit recevoir ni le nom de *manas*, ni le nom de *samanantarapratyaya* ; et vous la considérez cependant comme étant *manas*.

Le cas n'est pas le même. Ce qui constitue le *manas*, ce n'est pas l'activité *(kāritra)*, le fait de supporter la pensée subséquente, c'est la qualité d'être un point d'appui *(āśraya)* pour cette pensée ; que celle-ci naisse ou ne naisse pas, peu importe. La dernière pensée de l'Arhat est ' point d'appui ' : si une pensée subséquente, qui serait supportée par ce point d'appui, ne naît pas, c'est par défaut des autres causes nécessaires à sa naissance. Au contraire, ce qui constitue le *samanantarapratyaya*, c'est l'activité. Une fois que ce *pratyaya* a pris ou projeté un fruit, rien au monde ne peut empêcher ce fruit de naître. Donc la dernière pensée de l'Arhat est justement nommée *manas*, et n'est pas *samanantaraprayaya*.

iv. Un *dharma* qui est *cittasamanantara*, c'est-à-dire qui a pour

' antécédent égal et immédiat ' *(samanantarapratyaya)* une certaine pensée, est-il *cittanirantara*, c'est-à-dire, suit-il immédiatement cette pensée ? [1]

Quatre alternatives.

1. La pensée et les mentaux de sortie *(vyutthāna)* des deux recueillements exempts de pensée (ii. 41), et tous les moments de ces deux recueillements à l'exception du premier, ont pour *samanantarapratyaya* la pensée-d'entrée en recueillement, et ne suivent pas immédiatement cette pensée. (ii. 64 b)

2. Les caractères *(lakṣaṇas*, ii. 45 c) (1) du premier moment des deux recueillements, (2) de toute pensée et de tout mental de l'état conscient *(sacittakāvasthā)*, suivent immédiatement une pensée, mais n'ont pas de *samanantarapratyaya*.

3. Le premier moment des deux recueillements, toute pensée et tout mental de l'état conscient, ont pour *samanantarapratyaya* la pensée qu'ils suivent immédiatement.

4. Les caractères (1) de tous les moments des deux recueillements à l'exception du premier, (2) de la pensée et des mentaux de sortie des deux recueillements, n'ont pas de *samanantarapratyaya*, car ils sont des *dharmas* dissociés de la pensée *(viprayukta*, ii. 35) ; et ne suivent immédiatement aucune pensée.

Qu'est-ce qui est *ālambanapratyaya*, condition en qualité d'objet ?

62 c. Tous les *dharmas* sont *ālambana*, objet de la connaissance [2].

Tous les *dharmas*, aussi bien les conditionnés *(saṃskṛta)* que les inconditionnés *(asaṃskṛta)*, sont ' condition en qualité d'objet ' des pensées et mentaux *(cittacaittas)*, mais non pas indistinctement. Par exemple, la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* et les mentaux, sensation, etc., qui lui sont associés, ont pour objet tous les visibles ; la connaissance auditive, les sons ; la connaissance de l'odorat, les

1. D'après Vibhāṣā, 11, 7 : comparer Prakaraṇa, 74 b 16.
2. [*dharmā ālambanaṃ sarve*]

odeurs [4 b] ; la connaissance du tact, les tangibles. La connaissance mentale *(manovijñāna)* et les mentaux qui lui sont associés ont pour objet tous les *dharmas*. [En ce qui concerne le *manas*, la kārikā 62 c. s'entend donc à la lettre].

Lorsqu'un *dharma* est l'objet d'une pensée, il ne peut pas se faire que ce *dharma*, à un moment quelconque, ne soit pas objet de cette pensée. C'est-à-dire : même quand un visible n'est pas pris comme objet *(ālambyate)* par la connaissance visuelle, il est objet, car, qu'il soit pris ou ne soit pas pris comme objet, sa nature reste la même. De même que le combustible *(indhana)* est combustible, même quand il n'est pas en combustion.

A considérer le problème du point de vue de la pensée qui prend un *dharma* comme objet, on établit une triple détermination. La pensée est déterminée (1) quant à l'*āyatana :* par exemple, une connaissance visuelle porte seulement sur le visible *(rūpa-āyatana) ;* (2) quant au *dravya*, quant à la chose : une certaine connaissance visuelle, la connaissance de bleu, de rouge, etc., porte sur le bleu, le rouge, etc. (voir i. 10) ; (3) quant au moment *(kṣaṇa) :* une certaine connaissance visuelle porte sur un certain moment de bleu.

La pensée est-elle déterminée de la même manière en ce qui regarde son point d'appui, *āśraya*, c'est-à-dire l'organe, organe de la vue, etc. ? — La réponse est affirmative [1]. Toutefois, présente, la pensée est liée à son point d'appui ; passée et future, elle en est séparée. D'après d'autres, présente et passée, elle est liée à son point d'appui [2].

Qu'est-ce qui est *adhipatipratyaya*, condition en qualité de souverain ?

62 d. La cause nommée *kāraṇa* est dite *adhipati*, souverain [3].

L'*adhipatipratyayatā*, la classe de condition nommée souveraine, c'est le *kāraṇahetu*, la cause nommée ' raison d'être ' (ii. 50 a), car

1. *om ity āha*. — Vibhāṣā, 197, 2.

2. Les deux premières opinions de Vibhāṣā 12, 5. — Troisième opinion : présente, passée, future, la pensée est liée à son point d'appui.

3. Ce pāda est difficile à restituer : *byed rgyu zhes byar bdag por bśad* = *patiḥ kāraṇam ucyate*.

le *kāraṇahetu* est la ' condition souveraine ' *(adhipatipratyaya).*

Ce nom est justifié à deux points de vue. — La condition souveraine, ou causalité souveraine, est celle qui appartient au plus grand nombre de *dharmas* et qui s'exerce sur le plus grand nombre de *dharmas (adhikaḥ pratyayaḥ, adhikasya vā pratyayaḥ).*

1. Tous les *dharmas* sont ' condition en qualité d'objet ' de la connaissance mentale. Toutefois les *dharmas* coexistant *(sahabhū)* à une certaine pensée ne sont pas l'objet de cette pensée, tandis qu'ils en sont le *kāraṇahetu.* Donc les *dharmas*, sans exception, sont ' condition souveraine ' en tant que *kāraṇahetu,* non pas en tant que ' condition en qualité d'objet '.

2. Tout *dharma* a pour *kāraṇahetu* tous les *dharmas,* à l'exception de soi-même.

Aucun *dharma* n'est, à quelque titre que ce soit, condition de soi-même. Le *dharma* conditionné *(saṃskṛta)* n'est pas condition du *dharma* inconditionné, et réciproquement.

Dans quel état *(avasthā),* état présent, passé, futur, se trouvent les *dharmas* à l'égard desquels les diverses conditions exercent leur activité ?

Examinons d'abord le *hetupratyaya,* la condition en qualité de cause, c'est-à-dire cinq causes, à l'exclusion du *kāraṇahetu.*

63 a-b. Deux causes exercent leur activité à l'égard d'un *dharma* périssant [1].

Par ' périssant ', il faut entendre ' présent '. Le *dharma* présent est nommé ' périssant ', ' en train de périr ', parce que, étant né, il est tourné *(abhimukha)* vers sa destruction.

Le *sahabhūhetu* (ii. 50 b) et le *saṃprayuktakahetu* (53 c) opèrent leur opération *(kāritraṃ karoti)* à l'égard du *dharma* présent, parce qu'ils opèrent leur opération à l'égard d'un *dharma* qui naît en même temps qu'eux [2].

1. *nirudhyamāne kāritraṃ dvau hetū kurutas.*

D'après Vibhāṣā, 36, 7.

2. Hiuan-tsang : « parce qu'ils font qu'un fruit né en même temps qu'eux possède opération ».

63 b-c. Trois, à l'égard d'un *dharma* naissant [1].

Un *dharma* naissant, c'est-à-dire un *dharma* futur, parce que le *dharma* futur, n'étant pas né, est tourné vers la naissance. [5 b]

Les trois causes en question sont le *sabhāgahetu* (ii. 52 a), le *sarvatragahetu* (54 a), le *vipākahetu* (54 c).

En ce qui concerne les autres conditions :

63 c-d. Deux autres conditions, dans l'ordre inverse [2].

Dans la liste des conditions vient d'abord le *samanantarapratyaya*, condition en qualité d'antécédent : il exerce son activité comme font les trois causes, à savoir à l'endroit d'un *dharma* naissant, car les pensée-et-mentaux d'un moment donné cèdent leur place *(avakāśadāna)* aux pensée-et-mentaux qui naissent.

Dans la liste vient ensuite l'*ālambanapratyaya*, condition en qualité d'objet : il exerce son activité comme font les deux causes, à savoir à l'égard d'un *dharma* périssant : ce *dharma* périssant, c'est pensée-et-mental, c'est les ' sujets de la connaissance ' *(ālambaka)*, lesquels, périssant, c'est-à-dire présents, saisissent un objet présent.

Quant à l'*adhipatipratyaya*, condition en qualité de souverain, son activité *(kāritra)* consiste uniquement à ne pas faire obstacle *(anāvaraṇabhāvena .... avasthāna)* : il ne fait obstacle ni au *dharma* présent, ni au *dharma* passé, ni au *dharma* futur.

En raison de combien de conditions naissent les diverses sortes de *dharmas* ?

64 a. La pensée et les mentaux naissent en raison des quatre conditions [3].

1. *hetupratyaya*, les cinq causes ; 2. *samanantarapratyaya*, la pensée et les mentaux antérieurs, qui sont nés, non séparés par

1. *trayaḥ jāyamāne.*
2. *tato 'nyau tu pratyayau tadviparyayāt* //
3. *caturbhiś cittacaittā hi.* — Comparer Abhidharmahṛdaya, ii. 17.

d'autres pensées, d'autres mentaux ; 3. *ālambanapratyaya*, les cinq objets dont le visible *(rūpa)* est le premier, ou, dans le cas de la connaissance mentale, tous les *dharmas*; 4. *adhipatipratyaya*, tous les *dharmas*, en exceptant la pensée et les mentaux dont la naissance est envisagée.

64 b. Les deux recueillements, en raison de trois [1].

Il faut excepter l'*ālambanapratyaya*, parce que le recueillement d'inconscience (ii. 42) et le recueillement de cessation (ii. 43) ne saisissent pas, ne connaissent pas un objet. On a : 1. *hetupratyaya*, deux causes, le *sahabhūhetu* (les *lakṣaṇas*, naissance, etc. (ii. 45 c) du recueillement), le *sabhāgahetu* (les *dharmas* bons antérieurs, déjà nés, appartenant à l'étage du recueillement, c'est-à-dire au quatrième *dhyāna* ou au *bhavāgra* suivant le cas) ; 2. *samanantarapratyaya*, la pensée d'entrée en recueillement et les mentaux qui sont associés à cette pensée ; la pensée d'entrée n'est séparée par aucune pensée de tous les moments du recueillement ; 3. *adhipatipratyaya*, comme ci-dessus.

Ces deux recueillements naissent d'un travail, d'une inflexion de la pensée *(cittābhisaṃskāraja, cittābhogaja)* : ils ont donc une pensée comme *samanantarapratyaya*. Ils empêchent la production de la pensée *(cittotpattipratibandha)* : donc ils ne sont pas *samanantarapratyaya* de la pensée de sortie du recueillement, bien qu'ils lui soient immédiatement contigus *(nirantara* ; voir p. 306).

64 c. Les autres *dharmas*, en raison de deux [2].

Les autres *dharmas*, à savoir les autres *saṃskāras* dissociés de la pensée *(cittaviprayukta)* et les *dharmas* matériels *(rupa)* naissent en raison du *hetupratyaya* et de l'*adhipatipratyaya* (Vibhāṣā, 136, 5).

Tous les *dharmas* qui prennent naissance naissent en raison des cinq *hetus* et des quatre *pratyayas* que nous venons d'expliquer. Le

1. *samapattidvayam tribhiḥ* ।
2. *dvabhyām anye tu jāyante*

monde ne procède pas d'une cause unique, qu'on l'appelle Dieu, Puruṣa, Pradhāna ou de tout autre nom [1].

Comment établissez-vous cette thèse ?

Si vous pensez que les thèses sont établies par des arguments [6 b], vous trahissez votre doctrine que le monde naît d'une cause unique.

64 d. Non pas de Dieu ou de toute autre Cause, puisqu'il y a succession, etc. [2]

Que les choses soient produites par une cause unique, par Dieu, Mahādeva ou Vāsudeva, c'est inadmissible pour plusieurs raisons.

1. Si les choses étaient produites par une cause unique, elles naîtraient toutes en même temps : or chacun sait qu'elles naissent successivement.

Le Théiste. — Elles naissent successivement en vertu des désirs de Dieu : « Que ceci naisse maintenant! Que ceci périsse maintenant! Que ceci naisse et périsse plus tard ! »

S'il en est ainsi, les choses ne naissent pas d'une cause unique, puisque les désirs sont multiples. D'ailleurs ces désirs multiples devront être simultanés, puisque Dieu, cause des désirs, n'est pas multiple, et les choses naîtront toutes en même temps.

a. Le Théiste. — Les désirs de Dieu ne sont pas simultanés, parce que Dieu, pour produire ses désirs, tient compte d'autres causes.

S'il en est ainsi, Dieu n'est pas la cause unique de toute chose. Et les causes dont Dieu tient compte se produisent successivement : elles dépendent donc de causes qui elles-mêmes dépendent d'autres causes. *Regressus ad infinitum.*

Le Théiste. — Admettons que la série des causes n'a pas commencé. [7 a]

Ce serait admettre que le *saṃsāra* n'a pas d'origine. Vous abandonnez la doctrine de la cause unique pour vous rallier à la théorie

1. Vyākhyā : Īśvara, Puruṣa, Pradhāna, temps *(kāla)*, nature propre *(svabhāva)*, atomes, etc.

2. *neśvarādeḥ kramādibhiḥ* // Comparer Bodhicaryāvatāra, ix. 119 ; Ṣaḍdarśanasaṃgraha, p. 11 ; la lettre amicale (JPTS. 1886), 50, etc.

bouddhique *(śākyaputrīya)* des causes *(hetus)* et des conditions *(pratyayas)*.

b. Le Théiste. — Les désirs de Dieu sont simultanés, mais les choses ne naissent pas en même temps parce qu'elles naissent comme Dieu veut qu'elles naissent, c'est-à-dire successivement.

Inadmissible. Les désirs de Dieu restent ce qu'ils sont *(teṣām paścād aviśeṣāt)*. Expliquons-nous. Supposons que Dieu désire : « Que ceci naisse maintenant! Que cela naisse plus tard! » Nous ne voyons pas pourquoi le second désir, d'abord non efficace, sera plus tard efficace ; pourquoi, plus tard efficace, il ne le sera pas d'abord.

2. Quel avantage obtient Dieu de ce grand effort par lequel il produit le monde ?

Le Théiste. — Dieu produit le monde pour sa propre satisfaction *(prīti)*.

Il n'est donc pas Dieu, Souverain *(īśvara)*, en ce qui concerne sa propre satisfaction, puisqu'il ne peut pas la réaliser sans un moyen *(upāya)*. N'étant pas Souverain par rapport à sa propre satisfaction, comment serait-il Souverain par rapport au monde ? — D'ailleurs, direz-vous que Dieu trouve satisfaction à voir les êtres qu'il a créés en proie à toutes les souffrances de l'existence, y compris les tortures des enfers ? Hommage à ce Dieu! Elle est bien dite, en vérité, la stance profane : « On l'appelle Rudra parce qu'il brûle, parce qu'il est aiguisé, féroce, redoutable, mangeur de chair, de sang et de moelle ». [7 b] [1]

3. Le partisan de Dieu, cause unique du monde, nie les causes visibles — causes et conditions — l'efficace *(puruṣakāra)* de la graine à l'égard de la pousse, etc. — Si, modifiant sa position, il admet l'existence de ces causes, et prétend que ces causes servent à Dieu d'auxiliaires *(sahakārin)* : c'est là une pieuse affirmation *(bhakti-*

1. Śloka de Vyāsa dans le Śatarudrīya (Vyākhyā). — Mahābhārata, vii. 203, 140, xiii. 161, 7 : *yan nirdahati yat tīkṣṇo yad ugro yat pratapavān / māṃsaśoṇitamajjādo yat tato rudra ucyate.* — Burnouf, Introduction, p. 568, a signalé cette citation.

vādu) sans plus, car nous ne constatons pas l'activité *(vyāpāra)* d'une Cause à côté de l'activité des causes dites secondes. D'ailleurs, Dieu ne sera pas Souverain à l'égard des causes auxiliaires, puisque celles-ci concourent à la production de l'effet par leur propre efficace. — Peut-être, pour éviter la négation des causes, qui sont visibles, pour éviter l'affirmation d'une action actuelle de Dieu, laquelle action n'est pas visible, le théiste dira que l'œuvre de Dieu est la création *(ādisarga)*: mais la création, dépendant uniquement de Dieu, n'aura jamais eu de commencement, comme Dieu même *(anāditvaprasaṅga)*. Conséquence que le théiste rejette.

Nous réfuterons la doctrine du Puruṣa, du Pradhāna, etc., comme nous avons réfuté la doctrine théiste, *mutatis mutandis*. Donc, aucun *dharma* ne naît d'une cause unique.

Hélas, les hommes ne sont pas éclairés [1] ! Comme les oiseaux et les brutes, vraiment dignes de pitié, ils vont d'existence en existence, accomplissant des actions diverses ; ils goûtent le fruit de ces actions [2] et croient faussement que Dieu est la cause de ce fruit. — [3] Pour mettre un terme à cette fausse conception [8 a], nous devons expliquer la vérité.

Nous avons vu (ii. 64 c) que les *dharmas* matériels naissent en raison de deux conditions, *hetupratyaya, adhipatipratyaya*. Il faut préciser et voir comment les grands éléments, *bhūtas, mahābhūtas*, et les *dharmas* de matière dérivée *(upādāyarūpa)* ou *bhautikas*, sont *hetupratyaya*, ' condition en qualité de cause ', soit entre eux, soit les uns des autres.

65 a. Les *bhūtas* sont cause des *bhūtas* de deux manières [4].

Les quatre *bhūtas*, terre élémentaire *(pṛthivīdhātu)*, etc., sont causes des quatre *bhūtas* en qualité de cause semblable, *sabhāgahetu*, et de cause coexistante, *sahabhūhetu*.

1. *akṛtabuddhayaḥ* = *paramārthaśāstrair asaṃskṛtabuddhayaḥ*.
2. *vipāka* et *puruṣakāraphala*.
3. Addition de Hiuan-tsang.
4. *dvidhā bhūtāni taddhetuḥ*. — Sur les *bhūtas*, i. 12, ii. 22.

65 b. et des *bhautikas*, de cinq manières [1].

Les quatre *bhūtas* sont causes des *bhautikas* — couleur, saveur, etc. — de cinq manières, en qualité de *janana, niśraya, pratiṣṭhā, upastambha, upabṛṃhaṇahetu* [2].

Jananahetu, cause génératrice, parce que les *bhautikas* naissent d'eux, comme l'enfant de ses parents [3].

Niśrayahetu, cause-de-tutèle, parce que les *bhautikas*, une fois nés, subissent leur influence *(anuvidhā)*, comme le moine est sous la tutèle de l'Ācārya et de l'Upādhyāya.

Pratiṣṭhāhetu, cause-de-support, parce que les *bhautikas* sont supportés *(ādhāra)* par eux, comme un tableau est supporté par un mur [4].

Upastambhahetu, cause-de-maintien, parce que les *bhutas* sont la cause de la non-interruption des *bhautikas*.

Upabṛṃhaṇahetu, cause-de-croissance, parce que les *bhūtas* sont cause du développement des *bhautikas* [8 b].

C'est dire que les *bhūtas* sont, à l'égard des *bhautikas*, *janmahetu*, cause de naissance, *vikārahetu*, cause de transformation, *ādhārahetu*, cause de support, *sthitihetu*, cause de durée, *vṛddhihetu*, cause de développement.

65 c. Les *bhautikas* sont cause des *bhautikas* de trois manières [5].

En qualité de *sahabhū*, de *sabhaga* et de *vipākahetu*. Nous ne mentionnons pas le *kāraṇahetu*, car tout *dharma* est *kāraṇahetu* de tout *dharma*.

1. Sont *sahabhuhetu* les actes du corps et de la voix de la catégorie décrite ii. 51 a (deux disciplines), lesquels sont *bhautika*.

1. [*bhautikanaṃ tu pañcadha*]

2. Hiuan-tsang ajoute que ces cinq causes sont des variétés du *kāraṇahetu*. Voir Vyākhyā, i. 11, où est expliqué le rapport de causalité entre les *bhūtas* qui font partie de la personne *(aśraya)* et cette sorte de *bhautika* qu'est l'*avijñapti*.

3. Ces définitions d'après Vibhāṣā, 127, 6. — Saṃghabhadra, 110 a, présente d'autres explications, donne d'autres exemples.

4. Voir ci-dessus ad 59 d. le *pratiṣṭhāphala*.

5. [*tridha bhautikam anyonyam*].

2. Sont *sabhāgahetu* tous les *bhautikas* qui sont nés, à l'égard des *bhautikas* semblables *(sabhāga)*.

3. Sont *vipākahetu* les actes du corps et de la voix : l'œil est produit par la rétribution de l'acte, etc.

65 d. et cause des *bhūtas,* d'une manière [1].

Les actes du corps et de la voix produisent les *bhūtas* comme fruit de rétribution ; ils sont donc *vipākahetu*.

Nous avons vu que la pensée et les mentaux antécédents sont le *samanantarapratyaya*, la condition en qualité d'antécédent égal et immédiat, de la pensée et des mentaux subséquents. Mais nous n'avons pas expliqué combien d'espèces de pensée peuvent naître immédiatement après chaque espèce de pensée.

Pour définir la règle, il faut d'abord établir le classement des pensées.

Tout d'abord, on distingue douze catégories.

66. Pensée bonne, mauvaise, souillée-non-définie, non-souillée-non-définie, de Kāmadhātu. Pensée bonne, souillée-non-définie, non-souillée-non-définie, de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu. Deux pensées pures [2].

Quatre espèces de pensée appartiennent au Kāmadhātu : *kuśala*, *akuśala*, *nivṛtāvyākṛta*, *anivṛtāvyākṛta*.

Trois espèces, en ce qui regarde les deux sphères supérieures, en exceptant l'*akuśala*.

1. [*bhūtānām*] *ekadhaiva tat* //

2. *kuśalākuśalaṃ kāme nivṛtānivṛtaṃ manaḥ*
rūpārūpyeṣv akuśalād anyatra [*dve anāsrave*]

La doctrine des douze pensées est exposée dans Vijñānakāya, vi (fol. 54 b) et dans l'ouvrage de Dharmatrāta, Nanjio, 1287, fol. 95 b et suivants, x. 29-34 : « Dans le Kāmadhātu, quatre ; dans le Rūpadhātu et l'Ārūpyadhātu, chacun trois, aussi *śaikṣa* et *aśaikṣa*. On va dire leur ordre de naissance. Dans le Kāmadhātu, le *kuśala* engendre neuf et il est produit par huit ... ». Suit (kārikās 35-46) la doctrine des vingt pensées (Kośa, ii, 71 b-72) qui comporte l'exposé, en kārikās, des règles de la succession des pensées. Vasubandhu se contente là-dessus, comme on verra, de donner un *bhāṣya* ; mais Yaśomitra, sous le nom de *saṃgrahaślokas*, fournit une rédaction versifiée qui nous conserve peut-être un fragment du texte original de Dharmatrāta.

Deux pensées pures, celle du Śaikṣa et celle de l'Arhat ou Aśaikṣa.

Ces douze pensées ne naissent pas indifféremment à la suite les unes des autres :

67-68 b. A considérer d'abord les pensées du domaine du Kāmadhātu, après le *kuśala* peuvent naître neuf pensées ; le *kuśala* peut naître après huit pensées. L'*akuśala* peut naître après dix pensées ; quatre pensées peuvent naître après l'*akuśala*. De même pour le *nivṛtāvyākṛta*. L'*anivṛtāvyākṛta* peut naître après cinq pensées ; sept pensées peuvent naître après l'*anivṛtāvyākṛta*[1]. [9 b]

1. Immédiatement après une pensée bonne *(kuśala, śubha)* du domaine du Kāmadhātu peuvent naître neuf pensées, à savoir : (1-4) les quatre pensées de Kāmadhātu ; (5-6) deux pensées de Rūpadhātu : *kuśala*, lorsque l'ascète entre en recueillement, *nivṛtāvyākṛta*, lorsque l'homme mourant dans le Kāmadhātu avec une pensée bonne passe dans l'existence intermédiaire de Rūpadhātu (iii. 38) ; (7) une pensée d'Ārūpyadhātu, *nivṛtāvyākṛta*, lorsqu'un mourant du Kāmadhātu renaît dans l'Ārūpyadhātu ; non pas *kuśala*, car, l'Ārūpyadhātu étant éloigné du Kāmadhātu par quatre éloignements [2], on ne peut passer directement du Kāmadhātu dans un recueillement d'Ārūpyadhātu ;

1. [*kame śubhacittan nava cittāny aṣṭabhya eva tat* |
aśubhaṃ daśabhyas| *tasmac catvari* [*nivṛtaṃ tatha* ||
pañcabhyo 'nivṛtaṃ sapta cittāni tadanantaram] |

Comparer Kathāvatthu, xiv. 1, où le Theravādin maintient, contre le Mahāsāṃghika, que le bon ne suit pas le mauvais, etc.

2. Les quatre éloignements sont l'*aśraya*, l'*ākara*, l'*alambana*, la *pratipakṣadūratā* :

a. Les personnes *(aśraya)* de l'Ārūpyadhātu ne peuvent se ' rendre présent ' *(saṃmukhīkar)*, s'assimiler, aucun *dharma* de Kāmadhātu, tandis que les êtres du Rūpadhātu se rendent présente, s'assimilent une pensée de création *(nirmāṇacitta)* de Kāmadhātu (ii. 53 b).

b. La pensée du domaine de l'Ārūpyadhātu n'applique pas au Kāmadhātu les catégories *(ākara)* de ' grossier ', etc. (vi. 49) comme fait la pensée du domaine du Rūpadhātu.

c. De même, elle ne prend pas le Kāmadhātu comme objet *(alambana)*.

d. De même elle ne s'oppose pas aux passions de Kāmadhātu comme font les *dhyanas*.

Sur quatre autres éloignements, v. 62.

(8-9) les deux pensées pures, de Śaikṣa ou d'Aśaikṣa, à l'entrée dans la compréhension-des-vérités *(satyābhisamaya)* (vi. 27).

2. Le *kuśala* — la pensée bonne — peut naître immédiatement après huit pensées, à savoir : (1-4) les quatre pensées de Kāmadhātu, (5-6) deux pensées de Rūpadhātu, *kuśala* et *nivṛtāvyākṛta*, à la sortie du recueillement. Il arrive en effet que l'ascète, importuné *(utpīḍita)* d'un recueillement souillé *(kliṣṭa)*, sorte de recueillement : à la suite de la pensée souillée *(kliṣṭa = nivṛta)* qu'est ce recueillement, il produit une pensée bonne *(kuśala)* d'un étage inférieur, prévenant ainsi la chute en se réfugiant dans un *kuśala* inférieur (viii. 14) ; (7-8) deux pensées pures, de Śaikṣa ou d'Aśaikṣa, à la sortie de la compréhension-des-vérités.

3. Le *kliṣṭa*, c'est-à-dire l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* — la pensée mauvaise ou souillée-non-définie, — peut naître après dix pensées, — en exceptant les deux pensées pures, — car la pensée-de-réincarnation dans le Kāmadhātu *(pratisaṃdhikāla)* est souillée (ii. 14, iii. 38) et peut suivre n'importe quelle pensée appartenant aux trois sphères d'existence.

4. Après le *kliṣṭa* peuvent naître quatre pensées, les quatre pensées de Kāmadhātu. [10 a]

5. L'*anivṛtāvyākṛta* peut naître après cinq pensées, à savoir les quatre pensées de Kāmadhātu, plus le *kuśala* de Rūpadhātu : car la pensée-de-création *(nirmāṇacitta)* de Kāmadhātu, c'est-à-dire ayant pour objet la création d'un objet de Kāmadhātu, succède à une pensée bonne de Rūpadhātu.

6. Après l'*anivṛtāvyākṛta* peuvent naître sept pensées, à savoir : (1-4) les quatre pensées de Kāmadhātu, (5-6) deux pensées de Rūpadhātu, *kuśala*, car, après la pensée-de-création susdite, une bonne pensée de Rūpadhātu réapparaît, et *nivṛtāvyākṛta*, lorsqu'un homme, mourant avec une pensée *nivṛtāvyākṛta*, renaît dans le Rūpadhātu dont la première pensée est nécessairement *nivṛtāvyākṛta* (iii. 38) ; (7) une pensée d'Ārūpyadhātu, *nivṛtāvyākṛta*, lorsqu'un homme, mourant avec une pensée *nivṛtāvyākṛta*, renaît dans l'Ārūpyadhātu.

68 c-**69** b. Quant aux pensées de Rūpadhātu, après le *kuśala*,

onze ; le *kuśala* après neuf ; le *nivṛtāvyākṛta* après huit ; après le *nivṛtāvyākṛta*, six ; l'*anivṛtāvyākṛta* après trois ; six après l'*anivṛtāvyākṛta* [1].

1. Immédiatement après le *kuśala* — la pensée bonne — de Rūpadhātu peuvent naître onze pensées, en exceptant l'*anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu.

2. Le *kuśala* peut naître après neuf pensées, en exceptant les deux pensées souillées de Kāmadhātu *(akuśala* et *nivṛtāvyākṛta)* et l'*anivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu.

3. Le *nivṛtāvyākṛta* peut naître après huit pensées, en exceptant les deux pensées souillées de Kāmadhātu et les deux pensées pures.

4. Après le *nivṛtāvyākṛta* peuvent naître six pensées, à savoir les trois pensées de Rūpadhātu, le *kuśala*, l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu.

5. L'*anivṛtāvyākṛta* peut naître après les trois pensées de Rūpadhātu.

6. Après l'*anivṛtāvyākṛta* peuvent naître six pensées, à savoir : (1-3) les trois pensées de Rūpadhātu, (4-5) les deux pensées souillées de Kāmadhātu *(akuśala* et *nivṛtāvyākṛta)*, (6) la pensée souillée d'Ārūpyadhātu *(nivṛtāvyākṛta)*. [10 b]

69 c-70 b. Quant aux pensées d'Ārūpyadhātu, pour l'*anivṛtāvyākṛta* comme ci-dessus ; après le *kuśala*, neuf pensées ; le *kuśala* après six ; après le *nivṛtāvyākṛta*, sept ; le *nivṛtavyākṛta*, après sept [2].

1. L'*anivṛtavyākṛta* d'Ārūpyadhātu peut naître après les trois pensées de cette sphère.

2. Après l'*anivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu peuvent naître six pensées, à savoir : (1-3) les trois pensées de cette sphère, (4-6) les pensées souillées de Kāmadhatu (deux) et de Rūpadhātu (une).

1. [*ekadaśa śubhad rūpe tad navasamanantaram | aṣṭabhyo nivṛtaṃ tasmat ṣaṭkam anivṛtaṃ trayat | tataḥ ṣaṭkam*]

2. [*iyaṃ nītir arūpye pi śubhan nava | cittani tat bhavet ṣaṭkān nivṛtat sapta tat tathā* |]

3. Après le *kuśala* peuvent naître neuf pensées, en exceptant le *kuśala* de Kāmadhātu et l'*anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu et de Rūpadhatu.

4. Le *kuśala* peut naître après six pensées, à savoir (1-3) les trois pensées d'Ārūpyadhātu, (4) le *kuśala* de Rūpadhātu, (5-6) les deux pensées pures.

5. Après le *nivṛtāvyākṛta* peuvent naître sept pensées, à savoir (1-3) les trois pensées d'Ārūpyadhātu, (4) le *kuśala* de Rūpadhātu, (5-6) les deux souillés de Kāmadhātu, (7) le souillé de Rūpadhātu.

6. Le *nivṛtāvyākṛta* peut naître à la suite de sept pensées, en exceptant les deux souillés de Kāmadhātu, le souillé de Rūpadhātu et les deux pensées pures.

70 c-71 a. Le *śaikṣa* après quatre, cinq après le *śaikṣa* ; l'*aśaikṣa* après cinq, quatre après l'*aśaikṣa* [1].

Le *śaikṣa* — la pensée propre au saint qui n'est pas Arhat — peut naître après quatre pensées, à savoir le *śaikṣa* et le *kuśala* de chacune des trois sphères.

Après le *śaikṣa* peuvent naître cinq pensées, à savoir les quatre qui viennent d'être nommées et l'*aśaikṣa*.

L'*aśaikṣa* peut naître après cinq pensées, le *śaikṣa*, l'*aśaikṣa*, le *kuśala* de chacune des trois sphères.

Après l'*aśaikṣa* peuvent naître quatre pensées, l'*aśaikṣa* et le *kuśala* de chacune des trois sphères.

C'est conformément à ces règles que les douze sortes de pensée peuvent se succéder. [11 a]

71 b-72. Les douze sortes de pensée en font vingt, en divisant la pensée bonne *(kuśala)* des trois sphères en deux, l'acquise et l'innée ; en divisant la pensée non-souillée-non-définie *(anivṛtāvyākṛta)* de Kāmadhātu en quatre : de rétribution, d'attitude, de travail,

1. [*śaikṣaṃ caturbhya etasmāt pañcāśaikṣaṃ tu*] *pañcakāt* // *tasmāc catvāri* [*cittāni*]

de création, et la pensée non-souillée-non-définie de Rūpadhātu en trois, l'*anivṛtāvyākṛta* de travail étant excepté [1].

1. Le *kuśala* de chacune des trois sphères se divise en deux catégories, 1. acquis par effort *(yātnika, prāyogika)* [2], 2. acquis à la naissance *(upapattilabhika, upapattiprātilambhika)* [3]. — On a donc six espèces de *kuśala* correspondant aux trois espèces de la première liste.

L'*anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu se divise en quatre catégories : 1. né-de-la-cause-de-rétribution *(vipākaja*, ii. 57) ; 2. relatif aux attitudes *(airyāpathika)*, marche, station, position assise, position couchée ; 3. relatif aux arts *(śailpasthānika)* [4] ; 4. relatif aux créations magiques *(nairmita, nairmāṇika)* : la pensée par laquelle le possesseur du pouvoir surnaturel crée des visibles, etc., et qu'on nomme le fruit-d'*abhijñā (abhijñāphala)* (vii. 49) (ci-dessus p. 265).

L'*anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu se divise en trois catégories, car le *śailpasthānika* manque dans cette sphère.

Il n'y a pas lieu de diviser l'*anivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu, car il est exclusivement né-de-la-cause-de-rétribution.

On a donc sept espèces d'*anivṛtāvyākṛta* correspondant à deux *anivṛtāvyākṛtas* de la première liste. En tenant compte des *kuśalas*, on obtient un total de vingt.

1. [*dvādaśa tāni viṃśatiḥ* /
dvidhā bhittvā prāyogikopapattilabhikaṃ śubham /]
vipākajairyapathikaśailpasthānikanairmitam
caturdhāvyākṛtaṃ kāme [*rūpe śailpikavarjitam* /]

2. C'est-à-dire 1. *śrutamaya*, 2. *cintāmaya*, 3. *bhāvanāmaya*, produit par l'audition ou l'étude, par la réflexion, par le recueillement. — Dans le Kāmadhātu, 1 et 2 ; dans le Rūpadhātu, 1 et 3 : dans l'Ārūpyadhātu, 3, comme on a vu ci-dessus p. 265 ; comparer p. 328.

3. C'est le *kuśala* dont l'être qui renaît dans le Kāma et le Rūpadhātu obtient la possession *(prāpti)* au moment de l'origine de l'*antarābhava* (*antarābhavapratisaṃdhikṣaṇe*) ; au moment de la naissance, quand l'être renaît dans l'Ārūpyadhātu.

4. Une liste des *śilpasthānakarmasthāna* (Mahāvyutpatti, 76, 5) est citée dans le Divyāvadāna, pp. 58, 100 : l'art de se tenir sur la tête de l'éléphant, sur le dos du cheval, l'art de tirer l'arc, etc.

Trois *anivṛtāvyākṛtas*, l'*airyāpathika* et les suivants, ont pour objet (*ālambana*) le visible, l'odeur, la saveur et le tangible [1]. Le *śailpasthānika*, en outre, a pour objet le son [2].

Ces trois *anivṛtāvyākṛtas* sont seulement des connaissances mentales (*manovijñānāni*) [11 b]. Toutefois les cinq connaissances sensibles précèdent et préparent (*prāyogika*) l'*airyāpathika* et le *śailpasthānika* [3].

D'après une autre opinion [4], il y a une connaissance mentale produite (*abhinirhṛta, utpādita*) par l'*airyāpathika* [5], qui a pour objet les douze *āyatanas*, de l'organe de la vue (*cakṣurāyatana*) jusqu'au *dharmāyatana*.

2. Ces vingt pensées naissent les unes après les autres, en conformité avec les règles qui suivent :

i. Kāmadhātu : huit sortes de pensée du domaine du Kāmadhātu, à savoir deux *kuśalas*, deux *kliṣṭas* (*akuśala, nivṛtāvyākṛta*), quatre *anivṛtāvyākṛtas*.

1. *prāyogika kuśala*.

Suivi de dix : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* (*nirmāṇacitta*) ; (8) *prāyogika* de Rūpadhātu ; (9-10) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

Suit huit : (1-4) quatre de la même sphère, les deux *kuśalas* et les deux *kliṣṭas* ; (5-6) le *prāyogika* et l'*anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (7-8) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

1. Les visibles, etc. (1) du lit et du corps, etc. (2) des instruments (arc, flèche, etc.), (3) de la chose qu'on veut créer.

2. Car on apprend les arts en écoutant l'instruction. — Le *vipākaja* n'est pas mentionné ici ; donc il a pour objet les cinq *bhautikas*, visible, etc.

3. En effet la pensée relative à la marche, etc., a lieu après qu'on a vu, senti, etc. — Hiuan-tsang corrige le Bhāṣya : « Quatre ou cinq connaissances sensibles sont préparatif d'*airyāpathika* et de *śailpasthānika* respectivement ». Il faut comprendre que la connaissance auditive manque pour l'*airyāpathika*.

4. Vibhāṣā, 126, 19. — Le Bhadanta Anantavarman (Vyākhyā ad ii. 46 c-d), dans l'Explication de la Vibhāṣā (Vibhāṣāvyākhyāna), expose cette opinion d'après laquelle on doit admettre des *anivṛtāvyākṛtas* non compris dans les quatre *avyākṛtas* susdits, à savoir les *anivṛtāvyākṛtas* définis vii. 51.

5. Hiuan-tsang : « par l'*airyāpathika* et le *śailpasthānika* ».

2. *upapattilābhika kuśala.*

Suivi de neuf : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (8-9) *anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu.

Suit onze : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (8-9) *prāyogika* et *anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (10-11) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

3-4. *akuśala* et *nivṛtāvyakṛta*.

Suivis de sept, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala*.

Suivent quatorze : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (8-11) quatre de Rūpadhātu, en exceptant le *prāyogika* [12 a] et l'*abhijñāphala* ; (12-14) trois d'Ārūpyadhātu, en exceptant le *prāyogika*.

5-6. *vipākaja* et *airyāpathika*.

Suivis de huit : (1-6) six de la même sphère, en exceptant le *prāyogika* et l'*abhijñāphala* ; (7-8) *anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu.

Suivent sept, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala*.

7. *śailpasthānika*.

Suivi de six, de la même sphère, en exceptant le *prāyogika* et l'*abhijñāphala*.

Suit sept, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala*.

8. *abhijñāphala*.

Suivi de deux, *abhijñāphala* de la même sphère et *prāyogika* de Rūpadhātu.

Suit deux : les mêmes.

ii. Rūpadhātu : six sortes de pensée du domaine du Rūpadhātu, à savoir deux *kuśalas*, un *kliṣṭa (nivṛtāvyākṛta)*, trois *anivṛtāvyākṛtas*.

1. *prāyogika kuśala*.

Suivi de douze : (1-6) six de la même sphère, (7-9) trois de Kāmadhātu, *prāyogikakuśala*, *upapattilābhikakuśala*, *abhijñāphala* ; (10) *prāyogika* d'Ārūpyadhātu ; (11-12) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

Suit dix : (1-4) quatre de la même sphère, en exceptant l'*airyāpa-*

thika et le *vipākaja* [12 b], (5-6) deux de Kāmadhātu, *prāyogika* et *abhijñāphala* ; (7-8) deux d'Ārūpyadhātu, *prāyogika*, *nivṛtāvyākṛta* ; (9-10) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

2. *upapattilābhika kuśala*.

Suivi de huit : (1-5) cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (6-7) deux de Kāmadhātu, *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta*[1] ; (8) *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu.

Suit cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala*.

3. *nivṛtāvyākṛta*.

Suivi de neuf : (1-5) cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (6-9) quatre de Kāmadhātu, deux *kuśalas*, deux *kliṣṭas*.

Suit onze : (1-5) cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (6-8) trois de Kāmadhātu, *upapattilābhika*, *airyāpathika*, *vipākaja* ; (9-11) trois d'Ārūpyadhātu, en exceptant le *prāyogika*.

4-5. *vipākaja* et *airyāpathika*.

Suivis de sept : (1-4) quatre de la même sphère, en exceptant le *prāyogika* et l'*abhijñāphala* ; (5-6) deux de Kāmadhātu, *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta* ; (7) un d'Ārūpyadhātu, *nivṛtāvyākṛta*.

Suivent cinq, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala*.

6. *abhijñāphala*.

Suivi de deux, de la même sphère, *prāyogika* et *abhijñāphala*.

Suit deux [13 a] : les mêmes.

iii. Ārūpyadhātu : quatre sortes de pensée du domaine de l'Ārūpyadhātu, à savoir deux *kuśalas*, *nivṛtāvyākṛta*, *vipākaja*.

1. *prāyogika kuśala*.

Suivi de sept : (1-4) quatre de la même sphère ; (5) le *prāyogika* de Rūpadhātu, (6-7) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

Suit six : (1-3) trois de la même sphère, en exceptant le *vipākaja* ; (4) le *prāyogika* de Rūpadhātu, (5-6) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

2. *upapattilābhika kuśala*.

Suivi de sept : (1-4) quatre de la même sphère ; (5) le *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (6-7) *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu.

1. Première pensée de l'existence intermédiaire *(antarābhava)* de Rūpadhātu.

Suit quatre, de la même sphère.

3. *nivṛtāvyākṛta.*

Suivi de huit : (1-4) quatre de la même sphère ; (5-6) le *prāyogika* et le *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (7-8) l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu.

Suit dix : (1-4) quatre de la même sphère ; (5-10) l'*upapattilābhika*, l'*airyāpathika*, le *vipākaja* de Rūpadhātu et de Kāmadhātu.

4. *vipākaja.*

Suivi de six : (1-3) trois de la même sphère, en exceptant le *prāyogika* ; (4) le *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (5-6) l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu. [13 b]

Suit quatre, de la même sphère.

iv. Deux pensées pures *(anāsrava)* :

1. *śaikṣa.*

Suivi de six : (1-3) *prāyogika* des trois sphères ; (4) *upapattilābhika* de Kāmadhātu ; (5-6) *śaikṣa* et *aśaikṣa.*

Suit quatre : (1-3) *prāyogika* des trois sphères ; (4) *śaikṣa.*

2. *aśaikṣa.*

Suivi de cinq : les six qui suivent le *śaikṣa* en exceptant le *śaikṣa.*

Suit cinq : (1-3) *prāyogika* des trois sphères, (4-5) *śaikṣa* et *aśaikṣa.*

3. Remarques.

a. Les *vipākaja, airyāpathika* et *śailpasthānika* naissent immédiatement à la suite du *prāyogika* de Kāmadhātu. Pour quelle raison la réciproque n'est-elle pas vraie ?

Le *vipākaja* n'est pas favorable, idoine *(anukūla)* au *prāyogika*, parce qu'il est faible *(durbala)*, parce qu'il se développe spontanément *(anabhisaṃskāravāhitvāt = ayatnena pravṛtteḥ).*

L'*airyāpathika* et le *śailpasthānika* ne sont pas favorables au *prāyogika* parce que leur raison d'être est dans la création d'une attitude ou d'une chose œuvrée *(iryāpathaśilpābhisaṃskaraṇapravṛttatvāt).*

Au contraire, le *niṣkramaṇacitta* ou pensée de sortie — c'est-à-dire la pensée quelconque, *vipākaja*, etc., par laquelle le Yogin sort

de la série des pensées *prāyogika*, lecture, réflexion philosophique, etc. — se développe spontanément *(anabhisaṃskāravāhin = anābhogavāhin)*. Le *niṣkramaṇacitta* peut donc suivre immédiatement le *prāyogika*.

b. Objection. — Si le *prāyogika* ne naît pas immédiatement à la suite des *vipākaja*, etc., parce que ceux-ci ne lui sont pas favorables, encore moins naîtra-t-il à la suite de la pensée souillée *(kliṣṭa)* qui lui est contraire *(viguṇa)*.

Le *kliṣṭa* est contraire au *prāyogika*. Cependant, quand l'ascète est fatigué *(parikhinna)* de l'activité *(samudācāra)* des passions *(kleśa)*, par le fait que l'ascète prend parfaite connaissance *(parijñāna)* de cette activité, le *prāyogika* prend naissance. [14 a]

c. Le *kuśala* inné de Kāmadhātu est vif *(paṭu)* ; il peut donc naître à la suite des deux purs *(anāsrava)* et aussi à la suite du *prāyogika* de Rūpadhātu ; mais, comme il se développe spontanément, il n'est pas suivi de ces mêmes pensées.

Le *kuśala* inné de Kāmadhātu, étant vif, peut naître à la suite du *kliṣṭa* de Rūpadhātu ; mais le *kuśala* inné de Rūpadhātu, n'étant pas vif, ne peut pas naître à la suite du *kliṣṭa* d'Ārūpyadhātu.

4. Les pensées naissent immédiatement les unes après les autres ; elles naissent en raison *(°vaśāt)* de l'acte d'attention *(manaskāra, manasikaraṇa)*. Il faut donc étudier l'acte d'attention.

i. On distingue trois actes d'attention :

1. *svalakṣaṇamanaskāra*, acte d'attention portant sur le caractère spécifique, par exemple les jugements : « Le *rūpa* a pour caractère le *rūpaṇa*.... le *vijñāna* a pour caractère la *prativijñapti* » (i. 13, 16).

2. *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*, acte d'attention portant sur le caractère commun ; il porte sur les seize aspects des Vérités, impermanence, etc. : « Les *dharmas* conditionnés sont impermanents » (voir vii. 10).

3. *adhimuktimanaskāra*. Cet acte d'attention ne porte pas, comme les deux premiers, sur ce qui est *(bhūtārthe)* ; il procède de l'*adhimukti*, c'est-à-dire de l'imagination constructive *(adhimuktyā*

.... *manaskāraḥ*, voir p. 154); il préside aux contemplations d'*aśubhā* (vi. 9)[1], des *apramāṇas* (viii. 29), des *vimokṣas* (viii. 32), des *abhibhvāyatanas* (viii. 34), des *kṛtsnāyatanas* (viii. 35), etc.

[D'après les premiers maîtres que cite la Vibhāṣā, 11,] on peut réaliser *(saṃmukhībhāva)* le Chemin à la suite de ces trois actes d'attention, et, inversement, on peut produire ces trois actes d'attention immédiatement après le Chemin. Cette opinion s'appuie sur le texte : « Il produit le membre de la Bodhi appelé mémoire en compagnie (c'est-à-dire : à la suite) de la méditation de l'horible *(aśubhā)* »[2].

[D'après les troisièmes maîtres de la Vibhāṣā,] c'est seulement à la suite du *sāmānyalakṣaṇamanaskāra* [14 b] qu'on peut réaliser le Chemin ; à la suite du Chemin, on peut produire les trois actes d'attention. — Quant au texte allégué par les premiers maîtres, il faut l'entendre dans ce sens que, après avoir dompté la pensée au moyen de la méditation de l'horrible, l'ascète est capable de produire le *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*, à la suite duquel il réalise le Chemin. Le texte vise cette action médiate de la méditation de l'horrible et dit : *aśubhāsahagataṃ* ....

[D'après les quatrièmes maîtres de la Vibhāṣā,] c'est seulement à la suite du *samānyalakṣaṇamanaskāra* que l'ascète peut réaliser le Chemin ; en outre, à la suite du Chemin, il ne peut aussi produire que le *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*.

L'auteur réfute les troisièmes maîtres. — Certes, on voit bien que l'ascète qui est entré dans le *samyaktvaniyāma*, dans le Chemin (voir iv. 27), en s'appuyant sur l'un des trois étages *(bhūmi)* inférieurs *(anāgamya*, premier *dhyāna, dhyānāntara)*, pourra produire, en sortant du Chemin, un *sāmānyalakṣaṇamanaskāra* du domaine

1. Par un effort d'imagination, en vertu d'une décision, l'ascète voit le corps comme le corps n'est pas réellement, à savoir comme étant fait uniquement d'os pourris, etc. : c'est la méditation de l'horrible, *aśubha*. De même, dans les *ṛddhis* (vii. 48), l'ascète imagine que l'élément terre est petit, que l'élément eau est grand (comparer Dīgha, ii. 108).

2. Saṃyuktāgama 27, 15: *aśubhāsahagataṃ smṛtisaṃbodhyaṅgaṃ bhāvayati*. — La ' mémoire ' fait partie du Chemin ; *sahagata* signifie ' immédiatement suivant '.

du Kāma et reposant sur l'audition ou la réflexion (*śruta°, cintāmaya*), parce que les étages en question sont proches ; mais, lorsque l'ascète est entré dans le *samyaktvaniyāma* en s'appuyant sur le deuxième, le troisième ou le quatrième *dhyāna*, à quel étage pourrait appartenir le *sāmānyalakṣaṇamanaskāra* qu'il produirait en sortant du Chemin ? Il ne produira pas le *samānyalakṣaṇamanaskāra* du domaine du Kāma, parce que le Kāma est trop éloigné des *dhyānas* supérieurs. Il ne produira pas non plus le *samānyalakṣaṇamanaskāra* du domaine d'un des trois *dhyānas* supérieurs, parce qu'il n'a pas obtenu ce *manaskāra* auparavant, excepté au cours de la pratique des *nirvedhabhāgīyas* (vi. 17 : contemplations préliminaires à l'entrée dans le Chemin) : or un Ārya ne peut à nouveau réaliser les *nirvedhabhāgīyas*, car on ne peut admettre que, possédant déjà le fruit, il réalise à nouveau le chemin préparatoire.

Mais, dira-t-on, il existe d'autres *sāmānyamanaskāras* [15 a] qui ont été cultivés en même temps que les *nirvedhabhāgīyas*, qui sont de la nature des *nirvedhabhāgīyas* [en tant qu'ils portent sur les Vérités, mais qui diffèrent en ne portant pas sur les seize aspects] : par exemple, voir que : « tous les *saṃskāras* sont impermanents », « tous les *dharmas* sont impersonnels », « le Nirvāṇa est tranquille » (jugement général, *sāmānya*, puisqu'il porte sur tout Nirvāṇa). — C'est cette autre espèce de *sāmānyamanaskāra* que l'ascète se rendra présente en sortant du Chemin.

Les Vaibhāṣikas n'acceptent pas cette opinion, parce qu'elle est illogique. [En effet, la culture des *manaskāras* de cette espèce est liée aux *nirvedhabhāgīyas*]. (Vibhāṣā, 11, 9).

[La vraie doctrine est que le Chemin peut être suivi des trois catégories d'acte d'attention.] Lorsqu'on obtient le fruit d'Arhat en s'appuyant sur l'*anāgamya* (Vibhāṣā, 11, 10), la pensée de sortie de contemplation est ou bien de cet étage *(anāgamya)*, ou bien du domaine du Kāma. Lorsqu'on obtient le même fruit en s'appuyant sur l'*ākiñcanya*, la pensée de sortie est ou bien de ce même étage *(ākiñcanya)*, ou bien du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* ou *bhavāgra*. Lorsqu'on obtient le même fruit en s'appuyant sur tout

autre étage, la pensée de sortie est seulement de cet autre étage.

ii. Il y a quatre sortes d'acte d'attention, l'acte d'attention inné ou naturel, *upapattiprātilambhika*, né de l'enseignement, *śrutamaya*, né de la réflexion, *cintāmaya*, né du recueillement, *bhāvanāmaya*. Trois sont possibles dans le Kāmadhātu, le premier, le deuxième et le troisième, car le recueillement *(bhāvanā)* n'est pas du Kāmadhātu. Trois sont possibles dans le Rūpadhātu, le premier, le deuxième et le quatrième, car, dans cette sphère, dès que l'on médite ou réfléchit *(cintā)*, on entre en recueillement. Deux sont possibles dans l'Ārūpyadhātu, le premier et le quatrième. Il y a donc huit actes d'attention, trois, trois et deux (Vibhāṣā, 11, 9).

Le Chemin n'est jamais produit à la suite de l'acte d'attention *upapattiprātilambhika*, à quelque sphère que celui-ci appartienne, car le Chemin exige effort *(prayogapratibaddha)* [15 b]. Le Chemin est donc produit à la suite de cinq actes d'attention, deux de Kāmadhātu, deux de Rūpadhātu, un d'Ārūpyadhātu. — Mais, à la suite du Chemin, l'acte d'attention *upapattiprātilambhika* de Kāmadhātu peut naître, parce qu'il est vif *(paṭu)*.

Combien de pensées sont acquises *(lābha, pratilambha)* lorsqu'on se rend présente *(saṃmukhībhāva)* chacune des douze sortes de pensée (ii. 67) ?

73 a-b. Avec la pensée souillée de chacune des trois sphères, obtention de six, de six, de deux pensées respectivement [1].

Obtention s'entend de la prise de possession par celui qui, auparavant, ne possédait pas.

i. Obtention de six pensées avec la pensée souillée de Kāmadhātu.

a. Obtention de la pensée *kuśala* de Kāmadhātu (1) lorsqu'on reprend les racines-de-bien par une pensée de doute, laquelle est souillée (iv. 80 c) ; (2) lorsqu'on revient au Kāmadhātu en tombant des sphères supérieures *(dhātupratyāgamana)*. La pensée-de-conception est nécessairement souillée (iii. 38) ; avec cette pensée on

1. *kliṣṭe traidhātuke lābhaḥ ṣaṇṇāṃ ṣaṇṇāṃ dvayoḥ.*

prend possession de la pensée *kuśala* de Kāmadhātu, car on ne la possédait pas antérieurement[1].

b-c. Obtention des pensées *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu (1) lorsqu'on revient au Kāmadhātu en tombant des sphères supérieures : car on prend alors possession de celle de ces deux pensées qui se manifeste ; (2) lorsqu'on tombe du détachement du Kāmadhātu.

d. Obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu, lorsqu'on tombe de l'Ārūpyadhātu dans le Kāmadhātu. Avec la pensée souillée de la conception de Kāmadhātu, on prend en effet possession de la pensée *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu.

e-f. Obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu et de la pensée *śaikṣa*, lorsqu'on tombe de la qualité d'Arhat par une pensée de Kāmadhātu.

ii. Obtention de six pensées avec la pensée souillée de Rūpadhātu [16 a].

Obtention de la pensée *anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu *(nirmāṇacitta)* et de trois pensées du Rūpadhātu, lorsqu'on tombe de l'Ārūpyadhātu dans le Rūpadhātu.

Obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu et de la pensée *śaikṣa*, lorsqu'on tombe de la qualité d'Arhat par une pensée de Rūpadhātu.

iii. Avec la pensée souillée d'Ārūpyadhātu, obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu et de la pensée *śaikṣa* : lorsqu'on tombe de la qualité d'Arhat par une pensée d'Ārūpyadhātu.

73 b-c. Avec la pensée bonne du Rūpadhātu, obtention de trois[2].

A la pensée *kuśala* de Rūpadhātu, obtention de trois pensées : de cette pensée elle-même ; de la pensée *anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu et de Rūpadhātu, — c'est-à-dire de la pensée-de-création relative aux deux sphères.

1. On discute dans la Vibhāṣā si la pensée *kuśala* dont on prend ainsi possession est seulement *upapattiprātilambhika*, ou encore *prāyogika*.

2. [*śubhe | trayāṇāṃ rūpaje*]

73 c-d. Avec la pensée *śaikṣa*, obtention de quatre [1].

Lorsque se réalise la première pensée *śaikṣa*, à savoir la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (vi. 25 d), obtention de quatre pensées : (1) la pensée *śaikṣa* elle-même, (2-3) deux pensées *anivṛtāvyākṛta*, de Kāmadhātu et de Rūpadhātu (pensées-de-création), (4) pensée *kuśala* d'Ārūpyadhātu : il y a, par la vertu du Chemin, entrée dans le Chemin (*niyāmāvakrānti*, vi. 26 a) et détachement du Kāmadhātu et de l'Ārūpyadhātu.

73 d. Avec les autres pensées, obtention de ces mêmes pensées [2].

Pour les pensées non spécifiées ci-dessus, lorsqu'elles se manifestent, on les obtient seules.

D'après une autre opinion, on peut, sans faire de distinction entre les sphères, dire [16 b] :

« Les sages disent que, avec la pensée *kliṣṭa*, il y a obtention de neuf pensées ; obtention de six, avec la pensée *kuśala* ; obtention de la pensée *avyākṛta* avec la pensée *avyākṛta* » [3].

En ce qui concerne la pensée *kuśala*, il faut corriger et lire : « obtention de sept ». Lorsqu'un homme reprend les racines-de-bien au moyen de la vue exacte (*samyagdṛṣṭi*, iv. 80), il obtient la pensée *kuśala* de Kāmadhātu ; lorsqu'il se détache du Kāmadhātu, il obtient la pensée-de-création de Kāmadhātu et de Rūpadhātu, soit deux *anivṛtāvyākṛtas* ; lorsqu'il prend les recueillements de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu, il obtient les pensées *kuśala* de ces deux sphères ;

1. [*śaikṣe caturṇām*]

2. [*tasya cādhike* //] — *lhag la de*

3. C'est une kārikā de l'ouvrage de Dharmatrāta, Nanjio 1287, fol. 86 a 17 : « Si on obtient neuf espèces de *dharmas*, il faut savoir que c'est avec une pensée *kliṣṭa* ; la pensée *kuśala* obtient six espèces ; la pensée *avyakṛta*, l'*avyakṛta* » (Trad. de Saṃghavarman). Paramārtha : « Lorsque se produit la pensée *kliṣṭa*, on obtient, est-il dit, neuf espèces de pensées ; avec la pensée *kuśala*..... »

La Vyākhyā fournit le troisième pāda :

[*lābhaḥ syān navacittānāṃ kliṣṭe citta iti smṛtam* /]
ṣaṇṇāṃ tu kuśale citte [*tasyaivāvyākṛtodbhave* //]

à l'entrée dans le Chemin, obtention de la pensée *śaikṣa ;* à l'entrée dans le fruit d'Arhat, obtention de la pensée *aśaikṣa*.

Pour les deux autres pensées, le calcul des pensées obtenues s'établit d'après les explications que nous avons données. Voici une stance aide-mémoire :

« A la conception, au recueillement, au détachement, à la chute, à la reprise des racines de bien, on obtient des pensées qu'on ne possédait pas » [1].



1. *upapattisamāpattivairāgyaparihāṇisu* /
kuśalapratisaṃdhau ca cittalābho [*hy*] *atadvataḥ* //

Louvain. — Imprimerie J.-B. Istas.

